TONY JUDT

ALGO VA



Este libro es un apasionado llamamiento a resucitar los valores colectivos y el compromiso político. Hay algo profundamente erróneo en la forma en que vivimos hoy. El estilo egoísta de la vida contemporánea, que nos resulta «natural», y también la retórica que lo acompaña (una admiración acrítica hacia los mercados no regulados, el desprecio por el sector público, la ilusión del crecimiento infinito) se remonta tan sólo a la década de los ochenta. En los últimos treinta años hemos hecho una virtud de la búsqueda del beneficio material hasta el punto de que eso es todo lo que queda de nuestro sentido de un propósito colectivo. «¿Por qué nos hemos apresurado tanto en derribar los diques que laboriosamente levantaron nuestros predecesores? ¿Tan seguros estamos de que no se avecinan inundaciones?», se pregunta Judt, uno de los más importantes pensadores contemporáneos. Rechazando tanto el individualismo extremo de la derecha como la desacreditada pose retórica de la izquierda, Judt nos desafía a oponernos a los males de nuestra sociedad y a afrontar nuestra responsabilidad sobre el mundo en que vivimos. *Algo va mal* es un inestimable obsequio para las futuras generaciones de ciudadanos comprometidos. Expresión concentrada de las preocupaciones de toda una vida, este libro pasará a formar parte de los grandes textos políticos de nuestra era.

«Un valeroso manifiesto: una declaración de principios progresistas, una vindicación de la legitimidad de lo público y de lo universal como valores de la izquierda» (Antonio Muñoz Molina).

Lectulandia

Tony Judt

Algo va mal

ePUB v1.0

anbiar 08.04.13

Título original: *Ill fares the land*
Tony Judt, 2010
Traducción: Belén Urrutia

Editor original: anbiar (v1.0)
ePub base v2.1

Para Daniel y Nicholas

Mal le va al país, presa de inminentes males,
cuando la riqueza se acumula y los hombres decaen.

OLIVER GOLDSMITH, *El pueblo abandonado*, 1770

AGRADECIMIENTOS

Debido a las circunstancias poco habituales en que he escrito este libro, he incurrido en numerosas deudas, que gustosamente reseño a continuación. Mis antiguas alumnas Zara Burdett y Casey Selwyn fueron infatigables ayudantes de investigación y transcriptoras, y durante muchos meses registraron fielmente mis pensamientos, notas y lecturas. Clémence Boulou me ayudó a encontrar e incorporar materiales recientes de los medios de comunicación y siempre respondió a mis preguntas y peticiones. También fue una extraordinaria editora.

Sin embargo, la mayor deuda la tengo con Eugene Rusyn, que tecleó todo el manuscrito en menos de ocho semanas, tomando literalmente mi rápido y en ocasiones poco claro dictado durante muchas horas seguidas, a veces durante todo el día. Él fue quien encontró muchas de las citas más oscuras, pero, sobre todo, hemos colaborado íntimamente en la edición del texto en cuanto a su contenido, estilo y coherencia. Simplemente no habría podido escribir el libro sin él y su aportación lo ha mejorado en gran medida.

Estoy en deuda con mis amigos y personal en el Instituto Remarque —los profesores Katherine Fleming, Jair Kessler, Jennifer Ren y Maya Jex—, que se han adaptado sin quejas a los cambios que ha traído consigo el deterioro de mi salud. Sin su cooperación no habría podido dedicar a este libro el tiempo y los recursos necesarios. Gracias a mis colegas en la Administración de la Universidad de Nueva York —al rector (y antiguo decano) Richard Foley y al decano de administración Joe Juliano sobre todo— he recibido todo el apoyo y ánimo posibles.

No es la primera vez que estoy obligado por gratitud con Robert Suvers. Fue sugerencia suya que la conferencia que di sobre la socialdemocracia en la Universidad de Nueva York en el otoño de 2009 se transcribiera (gracias al personal de la *New York Review*) y se publicara en sus páginas, a raíz de lo cual, y de forma completamente inesperada, hubo incontables peticiones de que la ampliara en un breve libro. Sarah Chalfant y Scott Moyers, de la Agencia Wylie, apoyaron la idea con entusiasmo y la editorial Penguin en Nueva York y Londres acogió el proyecto. Espero que el resultado satisfaga a todos.

Al escribir este libro también me ha sido de gran ayuda la amabilidad de los desconocidos, que me han aportado sugerencias y críticas a lo que he escrito sobre estos temas a lo largo de los años. No puedo dar las gracias a cada uno personalmente, pero espero que, pese a sus inevitables deficiencias, la propia obra represente una muestra de gratitud.

No obstante, la mayor deuda la tengo con mi familia. La carga que les he impuesto en el último año me parece completamente intolerable y sin embargo la han sobrellevado con tan buen ánimo que he podido dejar de lado mis preocupaciones y

dedicarme casi por entero en los últimos meses a pensar y escribir. El solipsismo es la debilidad característica del escritor profesional. Pero en mi caso soy especialmente consciente de toda la atención que recibo: Jennifer Homans, mi esposa, ha terminado su manuscrito sobre la historia del ballet clásico mientras me cuidaba. Mi texto se ha beneficiado enormemente de su amor y generosidad, ahora y en años pasados. Que su libro se vaya a publicar este año es un homenaje a su extraordinario carácter.

Mis hijos, Daniel y Nicholas, son adolescentes con vidas ajetreadas. Sin embargo, han encontrado tiempo para hablar conmigo sobre los muchos temas que se cruzan en estas páginas. De hecho, gracias a nuestras conversaciones de sobremesa me di cuenta realmente de lo mucho que a la juventud de hoy le preocupa el mundo que le hemos legado —y los medios tan inadecuados que les hemos proporcionado para mejorarlo—. A ellos les dedico este libro.

Nueva York
Febrero de 2010

INTRODUCCIÓN
GUÍA PARA PERPLEJOS

No puedo evitar temer que los hombres lleguen a un punto en el que cada teoría les parezca un peligro, cada innovación un laborioso problema, cada avance social un primer paso hacia una revolución, y que se nieguen completamente a moverse.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Hay algo profundamente erróneo en la forma en que vivimos hoy. Durante treinta años hemos hecho una virtud de la búsqueda del beneficio material: de hecho, esta búsqueda es todo lo que queda de nuestro sentido de un propósito colectivo. Sabemos qué cuestan las cosas, pero no tenemos idea de lo que valen. Ya no nos preguntamos sobre un acto legislativo o un pronunciamiento judicial: ¿es legítimo? ¿Es ecuánime? ¿Es justo? ¿Es correcto? ¿Va a contribuir a mejorar la sociedad o el mundo? Estos solían ser *los* interrogantes políticos, incluso si sus respuestas no eran fáciles. Tenemos que volver a aprender a plantearlos.

El estilo materialista y egoísta de la vida contemporánea no es inherente a la condición humana. Gran parte de lo que hoy nos parece «natural» data de la década de 1980: la obsesión por la creación de riqueza, el culto a la privatización y el sector privado, las crecientes diferencias entre ricos y pobres. Y, sobre todo, la retórica que los acompaña: una admiración acrítica por los mercados no regulados, el desprecio por el sector público, la ilusión del crecimiento infinito.

No podemos seguir viviendo así. El pequeño crac de 2008 fue un recordatorio de que el capitalismo no regulado es el peor enemigo de sí mismo: más pronto o más tarde está abocado a ser presa de sus propios excesos y a volver a acudir al Estado para que lo rescate. Pero si todo lo que hacemos es recoger los pedazos y seguir como antes, nos aguardan crisis mayores durante los años venideros.

Sin embargo, parecemos incapaces de imaginar alternativas. Esto también es algo nuevo. Hasta hace muy poco, la vida pública en las sociedades liberales se desarrollaba a la sombra de un debate entre los defensores del «capitalismo» y sus críticos, normalmente identificados con una u otra forma de «socialismo». En la década de 1970 este debate había perdido buena parte de este significado por ambas

partes, pero, en cualquier caso, la distinción «izquierda-derecha» resultaba útil. Constituía un marco en el que situar los comentarios críticos sobre los asuntos contemporáneos.

En la izquierda, el marxismo fue atractivo para sucesivas generaciones de jóvenes, aunque sólo fuera porque ofrecía una forma de distanciarse del *statu quo*. Prácticamente lo mismo se puede decir del conservadurismo clásico: una fundada aversión al cambio precipitado constituyó el punto de encuentro para los renuentes a abandonar los usos establecidos. Hoy, ni la izquierda ni la derecha tienen en qué apoyarse.

Llevo treinta años oyendo decir a los estudiantes:

«Para ustedes fue fácil: su generación tenía ideales e ideas, creía en algo, podía cambiar las cosas». *Nosotros* (los hijos de los ochenta, los noventa, del 2000) no tenemos nada. En muchos sentidos mis alumnos están en lo cierto. Para nosotros *fue* fácil —lo mismo que fue fácil, al menos en este sentido, para las generaciones anteriores a la nuestra—. La última vez que una cohorte de jóvenes expresó una frustración comparable ante la vaciedad de sus vidas y la desalentadora falta de sentido de su mundo fue en la década de 1920: no es casual que los historiadores hablen de la «generación perdida».

Si los jóvenes de hoy están desorientados no es por falta de objetivos. Una conversación con estudiantes o escolares produce una asombrosa lista de ansiedades. De hecho, la nueva generación siente una honda preocupación por el mundo que va a heredar. Pero esos temores van acompañados de una sensación general de frustración: *nosotros* sabemos que algo está mal y hay muchas cosas que no nos gustan. Pero ¿en qué podemos creer? ¿Qué debemos hacer?

Esta actitud es el irónico reverso de la de una era anterior. En la época del dogma radical, los jóvenes estaban lejos de sentir incertidumbre. El tono característico de los años sesenta era el de una confianza presuntuosa: *nosotros* sabíamos cómo arreglar el mundo. Es esta nota de arrogancia gratuita la que en parte explica la posterior respuesta reaccionaria; si la izquierda quiere recuperarse, le vendrá bien algo de modestia. En cualquier caso, hay que poder designar el problema que se quiere resolver.

Escribí este libro para los jóvenes a ambos lados del Atlántico. A los lectores estadounidenses quizá les asombren las frecuentes referencias a la socialdemocracia. Aquí, en los Estados Unidos, estas referencias no son habituales, cuando los periodistas y comentaristas defienden el gasto público en fines sociales, suelen describirse —y ser descritos por sus críticos— como «liberales». Liberal es una etiqueta venerable y respetable, y todos deberíamos estar orgullosos de ella. Pero, al igual que un abrigo bien diseñado, oculta más de lo que deja ver.

Un liberal es alguien que se opone a la intromisión en los asuntos ajenos: es

tolerante con la disconformidad y el comportamiento no convencional. Históricamente los liberales han sostenido que lo mejor es mantener a los demás fuera de nuestras vidas, lo que deja a cada individuo el máximo espacio para vivir y desarrollarse como prefiera. En su forma extrema, estas actitudes hoy están asociadas con los autodenominados «libertarios», pero el término es en gran medida redundante. La mayoría de los verdaderos libertarios prefieren dejar en paz a los demás.

Por otra parte, los socialdemócratas son una suerte de híbridos. Comparten con los liberales la defensa de la tolerancia religiosa y cultural; pero en la política pública creen en la posibilidad y en las ventajas de la acción colectiva para el bien común. Como la mayoría de los liberales, los socialdemócratas propugnan la tributación progresiva a fin de financiar los servicios públicos y otros bienes sociales que los individuos no pueden conseguir por sí solos. Sin embargo, mientras que muchos liberales ven esa tributación o provisión pública como un mal necesario, una visión socialdemócrata de la buena sociedad entraña desde el comienzo un papel mayor para el Estado y el sector público.

Es comprensible que en Estados Unidos resulte difícil vender la socialdemocracia. Uno de mis objetivos es sugerir que el gobierno puede desempeñar un papel mayor en nuestras vidas sin amenazar nuestras libertades —y sostener que, como el Estado va a permanecer con nosotros durante un tiempo previsible, haríamos bien en pensar qué tipo de Estado queremos—. En cualquier caso, gran parte de lo mejor en la legislación y la política social estadounidenses del siglo XX —y que ahora se nos pide que desmantelemos en nombre de la eficiencia y del «menos gobierno»— se corresponde en la práctica con lo que los europeos han denominado «socialdemocracia». Nuestro problema no es qué hacer, sino cómo hablar acerca de ello.

El dilema europeo es un tanto diferente. Numerosos países europeos practican desde hace mucho algo parecido a la socialdemocracia, pero han olvidado cómo defenderla. Hoy los socialdemócratas están a la defensiva y tratan de excusarse. No se ha dado respuesta a los críticos que sostienen que el modelo europeo es demasiado caro o ineficiente desde el punto de vista económico. Y, sin embargo, el Estado del bienestar no ha perdido ni un ápice de popularidad entre sus beneficiarios: en ningún país de Europa ha votado el electorado a favor de acabar con la salud pública y la educación gratuita o subvencionada, o de reducir la provisión pública de transporte y otros servicios esenciales.

Me propongo poner en tela de juicio las ideas convencionales a *ambos* lados del Atlántico. Desde luego, este objetivo se ha simplificado considerablemente. Durante los primeros años de este siglo, el «consenso de Washington» había ganado la batalla. En todas partes había un economista o «experto» que exponía las virtudes de la

desregulación, el Estado mínimo y la baja tributación. Parecía que los individuos privados podían hacer mejor todo lo que hacía el sector público.

La doctrina de Washington era recibida en todas partes por un coro de animadores ideológicos: desde los beneficiarios del «milagro irlandés» (el *boom* de la burbuja inmobiliaria del «tigre celta») hasta los ultracapitalistas doctrinarios de la antigua Europa comunista. Incluso los «viejos europeos» se vieron arrastrados por la marea. El proyecto de mercado de la Unión Europea —la llamada «agenda de Lisboa»—, los entusiastas planes de privatización de los gobiernos francés y alemán: todos atestiguaban lo que sus críticos franceses han denominado el nuevo «pensamiento único».

Pero al menos en parte ya se ha producido un despertar. Para evitar las bancarrotas nacionales y el derrumbamiento del sistema bancario, los gobiernos y los bancos centrales han dado giros considerables a sus políticas, diseminando generosamente dinero público en pro de la estabilidad económica y poniendo las compañías arruinadas bajo control público sin pensarlo dos veces. Un asombroso número de economistas partidarios del libre mercado, de los que se prosternaban a los pies de Milton Friedman y sus colegas de Chicago, hacen acto de contricción y juran lealtad a la memoria de John Maynard Keynes.

Todo esto es muy gratificante. Pero no se puede decir que constituya una revolución intelectual. Por el contrario, como sugiere la respuesta de la administración Obama, la vuelta a la economía keynesiana no es más que una retirada táctica. Prácticamente lo mismo se puede decir del Nuevo Laborismo, tan leal como siempre al sector privado en general y a los mercados financieros londinenses en particular. Desde luego, un efecto de la crisis ha sido amortiguar el ardor de los europeos continentales por el «modelo angloestadounidense»; pero los principales beneficiarios han sido esos mismos partidos de centroderecha que antes ponían tanto empeño en emular a Washington.

En suma, la necesidad práctica de Estados fuertes y gobiernos intervencionistas está fuera de discusión. Pero nadie está «repensando» el Estado. Sigue habiendo una marcada renuencia a defender el sector público en nombre del interés colectivo o por principio. Es asombroso que en una serie de elecciones que se ha celebrado en Europa después de la crisis financiera, los partidos socialdemócratas hayan obtenido malos resultados; a pesar del derrumbamiento del mercado, han sido a todas luces incapaces de estar a la altura de las circunstancias.

Para que se le vuelva a tomar en serio, la izquierda debe hallar su propia voz. Hay mucho sobre lo que indignarse: las crecientes desigualdades en riqueza y oportunidades; las injusticias de clase y casta; la explotación económica dentro y fuera de cada país; la corrupción, el dinero y los privilegios que ocluyen las arterias de la democracia. Pero ya no basta con identificar las deficiencias del «sistema» y

lavarse las manos como Pilatos: indiferente a las consecuencias. La irresponsable pose retórica de las décadas pasadas no ayudó en nada a la izquierda.

Hemos entrado en una era de inseguridad: económica, física, política. El hecho de que apenas seamos conscientes de ello no es un consuelo: en 1914 pocos predijeron el completo colapso de su mundo y las catástrofes económicas y políticas que lo siguieron. La inseguridad engendra miedo. Y el miedo —miedo al cambio, a la decadencia, a los extraños y a un mundo ajeno— está corroyendo la confianza y la interdependencia en que se basan las sociedades civiles.

Todo cambio es convulso. Hemos visto que el espectro del terrorismo basta para crear conmoción en democracias estables. El cambio climático tendrá consecuencias aún más dramáticas. Hombres y mujeres se verán obligados a depender de los recursos del Estado. Recurrirán a sus líderes y representantes políticos para que les defiendan: de nuevo habrá quienes apremien a las sociedades abiertas a que se cierren y sacrifiquen la libertad en aras de la «seguridad». La elección ya no será entre el Estado y el mercado, sino entre dos tipos de Estado. Nos corresponde a nosotros volver a concebir el papel del gobierno. Si no lo hacemos, otros lo harán.

Presenté por primera vez los argumentos de las páginas siguientes en un ensayo publicado en *The New York Review of Books* en diciembre de 2009. Tras su aparición recibí muchos comentarios y sugerencias interesantes, entre ellos, una reflexiva crítica de una joven colega.

«Lo más asombroso —decía— de lo que escribe no es tanto el contenido como la forma: afirma que le indigna nuestro conformismo político; defiende la necesidad de disentir de nuestra forma de pensar guiada por la economía, la urgencia de una vuelta a la conversación pública imbuida de ética. Ya nadie habla así». Esa es la razón de este libro.

1

CÓMO VIVIMOS AHORA

Ver lo que se tiene delante exige una lucha constante.

GEORGE ORWELL

Vemos a nuestro alrededor un nivel de riqueza individual sin parangón desde los primeros años del siglo XX. El consumo ostentoso de bienes superfluos —casas, joyas, coches, ropa, juguetes electrónicos— se ha extendido enormemente en la última generación. En Estados Unidos, el Reino Unido y un puñado más de países, las transacciones financieras han desplazado a la producción de bienes o servicios como fuente de las fortunas privadas, lo que ha distorsionado el valor que damos a los distintos tipos de actividad económica. Siempre ha habido ricos, al igual que pobres, pero en relación con los demás, hoy son más ricos y más ostentosos que en cualquier otro momento que recordemos. Es fácil comprender y describir los privilegios privados. Lo que resulta más difícil es transmitir el abismo de miseria pública en que hemos caído.

RIQUEZA PRIVADA, MISERIA PÚBLICA

Ninguna sociedad puede prosperar y ser feliz
si la mayoría de sus miembros son pobres y desdichados.

ADAM SMITH

La pobreza es una abstracción, incluso para los pobres. Pero los síntomas del empobrecimiento colectivo están a nuestro alrededor. Autopistas en mal estado, ciudades arruinadas, puentes que se hunden, escuelas fracasadas, desempleados, trabajadores mal pagados, personas sin seguro: todo sugiere un fracaso colectivo de la voluntad. Estos problemas son tan endémicos que ya no sabemos cómo hablar sobre lo que está mal, y mucho menos intentar solucionarlo. Sin embargo, algo falla seriamente. Aunque el presupuesto estadounidense dedica decenas de miles de millones de dólares a una fútil campaña militar en Afganistán, nos inquietan las implicaciones de cualquier incremento en el gasto público para servicios sociales o infraestructuras. Para comprender el abismo en que hemos caído, primero hemos de apreciar la magnitud de los cambios que nos han sobrevenido. Desde finales del siglo XIX hasta la década de 1970, las sociedades avanzadas de Occidente se volvieron cada vez menos desiguales. Gracias a la tributación progresiva, los subsidios del gobierno para los necesitados, la provisión de servicios sociales y garantías contra las situaciones de crisis, las democracias modernas se estaban desprendiendo de sus extremos de riqueza y pobreza.

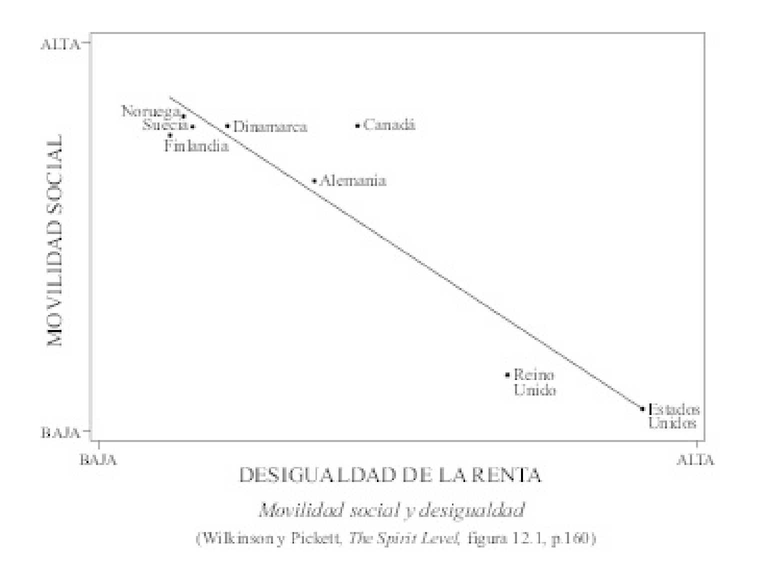
Desde luego, seguía habiendo grandes diferencias. Tanto los países esencialmente igualitarios de Escandinavia como las sociedades, bastante más diversas, del sur de Europa seguían reconociendo diferencias en su seno, y los países angloparlantes del mundo atlántico y el Imperio británico continuaban reflejando tradicionales distinciones de clase, Pero cada uno a su manera se había visto afectado por la creciente intolerancia a la desigualdad excesiva y había establecido la provisión pública para compensar las carencias privadas. En los últimos treinta años hemos arrojado todo esto por la borda. El «hemos» varía en cada país, claro está. Los mayores extremos de privilegios privados e indiferencia pública han vuelto a aflorar en Estados Unidos y en el Reino Unido, epicentros del entusiasmo por el capitalismo de mercado desregulado. Aunque países tan lejanos como Nueva Zelanda y Dinamarca, Francia y Brasil, han expresado un interés periódico, ninguno ha igualado

a Gran Bretaña o a Estados Unidos en la empresa de desmontar, a lo largo de treinta años, décadas de legislación social y supervisión económica.

En 2005, el 21,2 por ciento de la renta nacional estadounidense estaba en manos de sólo el 1 por ciento de la población. En 1968, el director ejecutivo de General Motors se llevaba a casa, en sueldo y beneficios, unas sesenta y seis veces más que la cantidad pagada a un trabajador típico de GM. Hoy, el director ejecutivo de Wal-Mart gana un sueldo novecientas veces superior al de su empleado medio. De hecho, ese año se calculó que la fortuna de la familia fundadora de Wal-Mart era aproximadamente la misma (90.000 millones de dólares) que la del 40 por ciento de la población estadounidense con menos ingresos: 120 millones de personas.

El Reino Unido también es más desigual —en renta, riqueza, salud, educación y oportunidades vitales— que en ningún otro momento desde la década de 1920. Hay más niños pobres en el Reino Unido que en ningún otro país de la Unión Europea, Desde 1973, la desigualdad en los sueldos se ha incrementado allí más que en ningún otro país, excepto Estados Unidos. La mayoría de los nuevos empleos creados entre 1977 y 2007 estaban en el extremo superior o inferior de la escala salarial.

Las consecuencias están claras. La movilidad intergeneracional se ha interrumpido: al contrario que sus padres y abuelos, en Estados Unidos y el Reino Unido los niños tienen muy pocas expectativas de mejorar la condición en la que nacieron. Los pobres siguen siendo pobres. La desventaja económica para la gran mayoría se traduce en mala salud, oportunidades educacionales perdidas y —cada vez más— los síntomas habituales de la depresión: alcoholismo, obesidad, juego y delitos menores. Los desempleados o subempleados pierden las habilidades que hubieran adquirido y se vuelven superfluos.



Movilidad social y desigualdad
(Wilkinson y Pickett, *The Spirit Level*, figura 12.1, p.160)

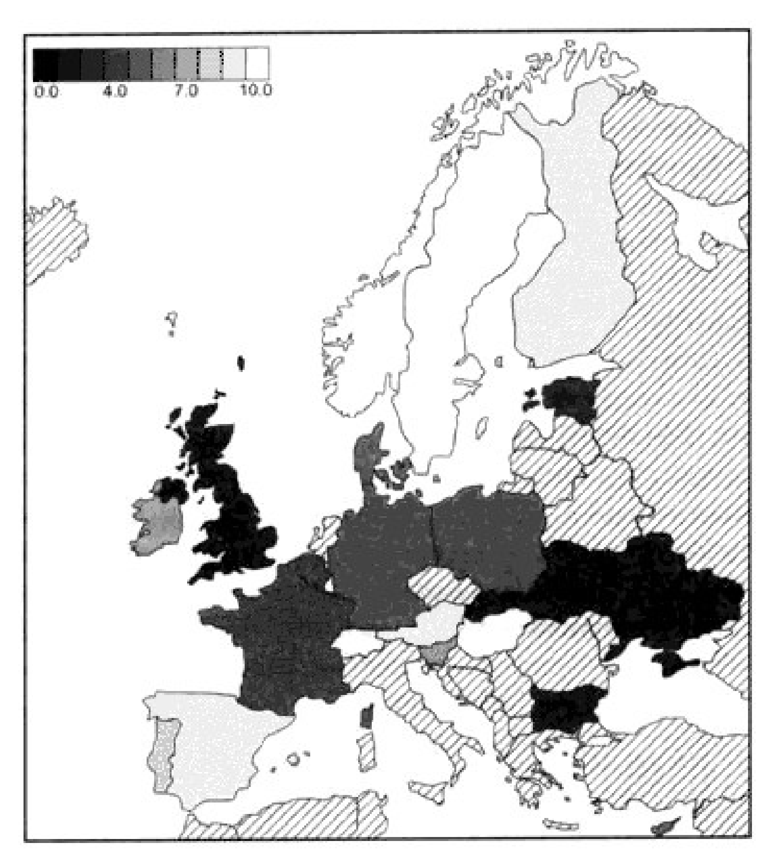
La desigualdad económica exacerba los problemas. Así, la incidencia de los trastornos mentales se corresponde estrechamente con la renta en Estados Unidos y el Reino Unido, mientras que en todos los países de Europa continental estos dos

índices no están relacionados. Incluso la confianza, la fe que tenemos en nuestros conciudadanos, se corresponde negativamente con las diferencias de la renta: entre 1983 y 2001 la desconfianza aumentó marcadamente en Estados Unidos, el Reino Unido e Irlanda —los tres países en los que el dogma del interés individual por encima de todo se aplicó con mas asiduidad a la política pública—. En ningún otro país hubo un incremento comparable de la desconfianza recíproca.



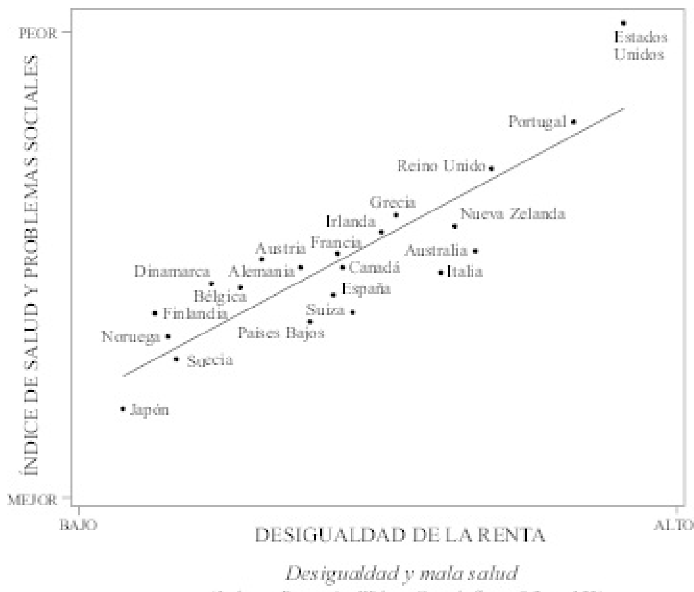
La movilidad social en Estados Unidos
(Wilkinson y Pickett, *The Spirit Level*, figura 12.2 p. 161

Incluso *dentro* de los países la desigualdad desempeña un papel crucial en la vida de las personas. Por ejemplo, en Estados Unidos, las probabilidades de disfrutar de una vida larga y saludable están estrechamente relacionadas con la renta: los residentes en distritos acomodados tienen expectativas de vivir más años y mejor. Las mujeres jóvenes en los estados más pobres tienen más probabilidades de quedarse embarazadas en la adolescencia —y sus bebés, menos probabilidades de sobrevivir— que en los estados más ricos. De la misma forma, un niño de un distrito desfavorecido tiene más probabilidades de abandonar sus estudios en la enseñanza media que si sus padres tienen una renta media segura y viven en una región próspera del país. En cuanto a los hijos de los pobres que permanecen en el colegio, su rendimiento será más bajo, tendrán peores notas y su empleo será menos gratificante y peor pagado.

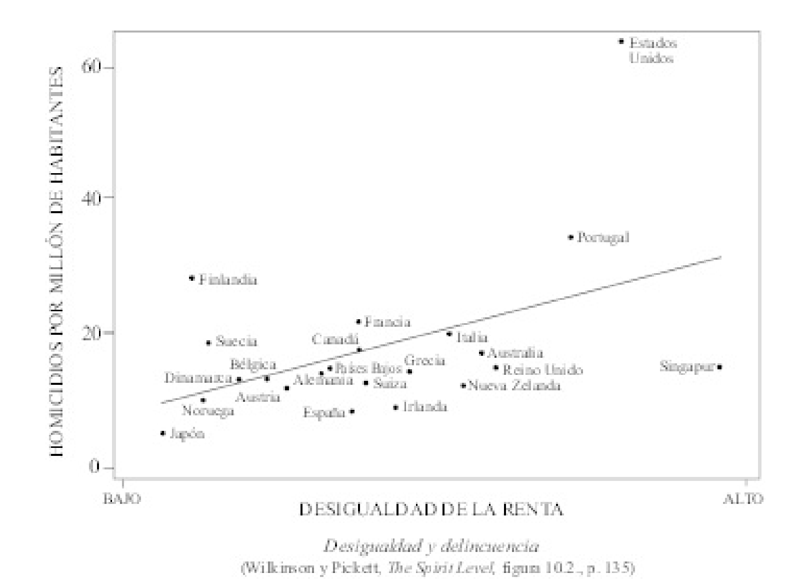


Confianza y sentido de pertenencia en Europa
(Tim Jackson, *Prosperity Without Growth: Economics for a Finite Planet*, figura 9.1. p. 145)

Así pues, la desigualdad no sólo es poco atractiva en sí misma; está claro que se corresponde con problemas sociales patológicos que no podemos abordar si no atendemos a su causa subyacente. Hay una razón por la que la mortalidad infantil, la esperanza de vida, la criminalidad, la población carcelaria, los trastornos mentales, el desempleo, la obesidad, la malnutrición, el embarazo de adolescentes, el uso de drogas ilegales, la inseguridad económica, las deudas personales y la angustia están mucho más marcados en Estados Unidos y en el Reino Unido que en Europa continental.

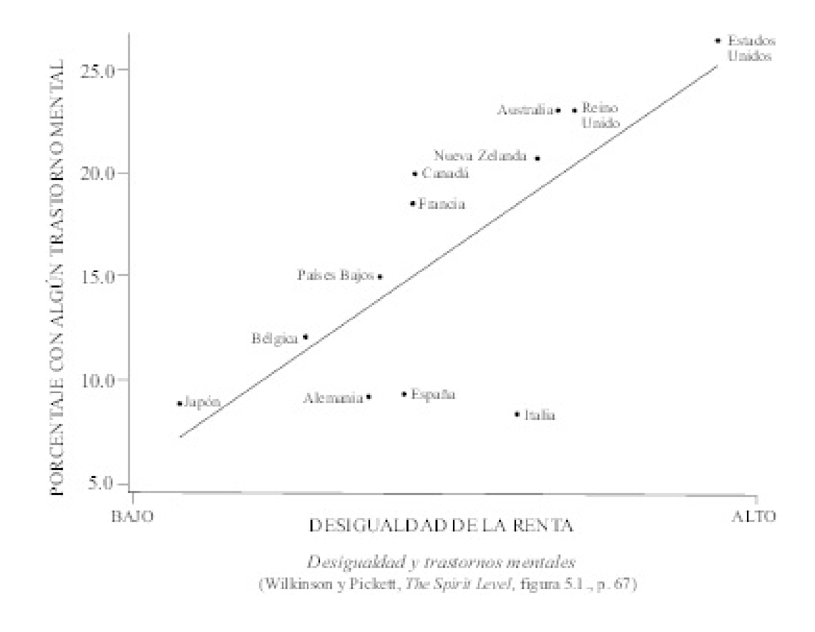


Desigualdad y mala salud
(Jackson, *Prosperity Without Growth*, figura 9.2., p. 155)

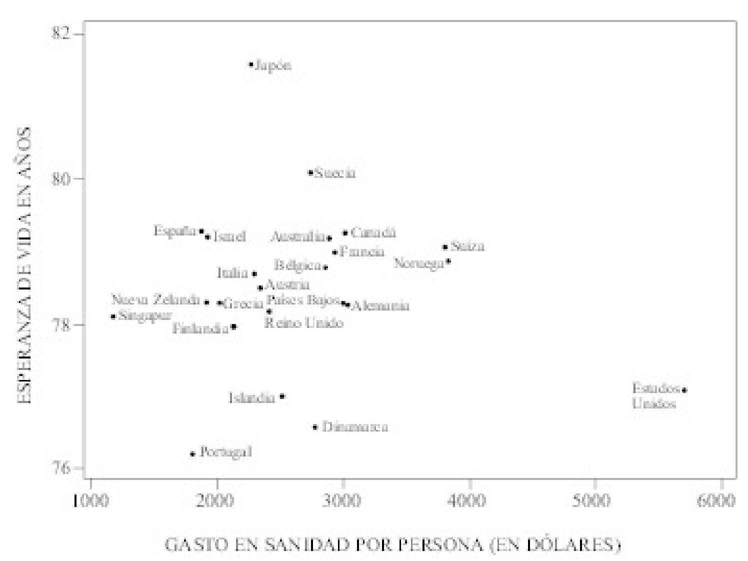


Desigualdad y delincuencia
(Wilkinson y Pickett, *The Spirit Level*, figura 10.2., p. 135)

Cuanto mayor es la distancia entre la minoría acomodada y la masa empobrecida, más se agravan los problemas sociales, lo que parece ser cierto tanto para los países ricos como para los pobres. No importa lo rico que sea un país, sino lo desigual que sea. Así, en Suecia o Finlandia, dos de los países más ricos del mundo en cuanto a su renta per cápita o su PIB, la distancia que separa a sus ciudadanos más ricos de los más pobres es muy pequeña, y siempre están a la cabeza en los índices de bienestar mensurable. Por el contrario, Estados Unidos, pese a su gran riqueza agregada, siempre figura abajo en esos índices. Estados Unidos gasta grandes sumas de dinero en salud, pero su esperanza de vida sigue estando por debajo de la de Bosnia y sólo es un poco mejor que la de Albania.



Desigualdad y trastornos mentales
(Wilkinson y Pickett, *The Spirit Level*, figura 5.1., p. 67)



Gasto en sanidad y esperanza de vida
(Wilkinson y Pickett, *The Spirit Level*, figura 6.2., p. 80)

La desigualdad es corrosiva. Corrompe a las sociedades desde dentro. El impacto de las diferencias materiales tarda un tiempo en hacerse visible, pero, con el tiempo, aumenta la competencia por el estatus y los bienes, las personas tienen un creciente sentido de superioridad (o de inferioridad) basado en sus posesiones, se consolidan los prejuicios hacia los que están más abajo en la escala social, la delincuencia aumenta y las patologías debidas a las desventajas sociales se hacen cada vez más marcadas. El legado de la creación de riqueza no regulada es en efecto amargo[1].

SENTIMIENTOS CORRUPTOS

No hay condiciones de vida a las que un hombre
no pueda acostumbrarse, especialmente
si ve que a su alrededor todos las aceptan.

LEON TOLSTOI, *Anna Karenina*

Durante las largas décadas de «igualación», la idea de que tales mejoras podrían mantenerse se convirtió en un lugar común. Las reducciones en la desigualdad se autoalimentan: cuanto más iguales nos hacemos, más iguales creemos que se puede ser. Por el contrario, treinta años de desigualdad creciente han convencido a los ingleses y estadounidenses en particular de que ésta es una condición natural de la vida sobre la que cabe hacer poco.

En la medida en que hablamos de aliviar los males sociales, suponemos que el «crecimiento» económico es suficiente: la difusión de la prosperidad y los privilegios fluirá naturalmente de un aumento en el pastel. Por desgracia, todos los indicios sugieren lo contrario. Mientras que en los periodos difíciles tendemos a aceptar la redistribución como necesaria y posible, en una era de abundancia el crecimiento económico suele privilegiar a la minoría, al tiempo que acentúa las desventajas relativas de la mayoría. Con frecuencia estamos ciegos a este hecho: un incremento general de la riqueza agregada oculta disparidades distributivas. Este problema es bien conocido en el desarrollo de las sociedades atrasadas: el crecimiento económico beneficia a todos, pero sirve desproporcionadamente a una pequeña minoría bien situada para explotarlo, como lo ilustran China o la India contemporáneas. Pero que Estados Unidos, una economía plenamente desarrollada, tenga un «índice de Gini» (la medida convencional de la distancia que separara a ricos y pobres) casi idéntico al de China es llamativo.

Una cosa es convivir con la desigualdad y sus patologías; otra muy distinta es regodearse en ellas. En todas partes hay una asombrosa tendencia a admirar las grandes riquezas y a concederles estatus de celebridad («estilos de vida de los ricos y famosos»). Pero esto no es nada nuevo: en el siglo XVIII Adam Smith —el padre fundador de la economía clásica— observó la misma disposición entre sus contemporáneos: «La gran masa de la humanidad está formada por admiradores y adoradores y, lo que me parece más extraordinario, con mucha frecuencia por

admiradores y adoradores desinteresados de la riqueza y la grandeza».[2]

Para Smith la adulación acrítica de la riqueza por sí misma no sólo era desagradable. También era un rasgo potencialmente destructivo de una economía comercial moderna, que con el tiempo podría debilitar las mismas cualidades que el capitalismo, en su opinión, necesitaba alimentar y fomentar: «Esta disposición a admirar, y casi a idolatrar, a los ricos y poderosos, y a despreciar o, como mínimo, ignorar a las personas pobres y de condición humilde […] [es] la principal y más extendida causa de corrupción de nuestros sentimientos morales[3].

Y, en efecto, nuestros sentimientos morales se han corrompido. Nos hemos vuelto insensibles a los costes humanos de políticas sociales en apariencia racionales, especialmente cuando se nos dice que contribuirán a la prosperidad general y, de esta forma —implícitamente—, a nuestros intereses individuales. Consideremos la Ley de Responsabilidad Personal y Oportunidades de Trabajo de 1996 (cuyo título es reveladoramente orwelliano), que en la era de Clinton pretendía cercenar las provisiones sociales en Estados Unidos. La finalidad declarada de dicha ley era reducir el número de beneficiarios del bienestar. Esto se iba a conseguir retirando las prestaciones a todo aquel que no hubiera buscado (y, si lo había encontrado, aceptado) un empleo retribuido. Como en estas circunstancias un empresario podía ofrecer casi cualquier sueldo al contratar trabajadores —que no podían rechazar un empleo, por desagradable que fuera, sin arriesgarse a quedar excluidos de los beneficios sociales—, no sólo se redujo considerablemente el número de beneficiarios del bienestar, sino que también disminuyeron los salarios y los costes de las empresas.

Además, el bienestar adquirió un estigma explícito. Ser receptor de asistencia pública, tanto en forma de ayuda para los hijos, cupones para alimentos o seguro de desempleo, era una marca de Caín: un signo de fracaso personal, la muestra de que, de alguna forma, esa persona se había escurrido por las grietas de la sociedad. Así, en los Estados Unidos contemporáneos, en un periodo de desempleo creciente, una persona sin trabajo queda estigmatizada: ya no es un miembro pleno de la comunidad. Incluso en la socialdemócrata Noruega, la Ley de Servicios Sociales de 1991 autorizaba a las autoridades locales a imponer requisitos laborales comparables a todo el que solicitara prestaciones de bienestar.

Los términos de esta legislación deberían recordarnos una ley anterior, aprobada en Inglaterra casi doscientos años antes: la Nueva Ley de Pobres de 1834. Gracias a la descripción de Charles Dickens en *Oliver Twist* estamos familiarizados con sus disposiciones. Cuando, en su famosa burla, Noah Claypole llama «hospiciano» al pequeño Oliver, se refiere, en 1838, precisamente a lo que hoy queremos decir cuando no referimos despectivamente a los «gorrones del Estado del bienestar».

La Nueva Ley de Pobres era un insulto. Obligaba a los indigentes y desempleados

a elegir entre un trabajo al salario que le ofrecieran, por bajo que fuera, y la humillación del hospicio. Aquí, como en otras formas de ayuda pública del siglo XIX (que aún se consideraban y describían como «caridad»), el nivel de protección y apoyo estaba calibrado para que fuera menos atractivo que la peor alternativa posible. La ley se basaba en teorías económicas contemporáneas que negaban la posibilidad misma del desempleo en un mercado eficiente: si los salarios bajaban lo suficiente y no había una alternativa atractiva al trabajo, todo el mundo acabaría encontrando empleo.

Durante los 150 años siguientes los reformadores se esforzaron por abolir prácticas tan degradantes. En su momento, la Nueva Ley de Pobres y sus equivalentes extranjeras fueron sustituidas por la provisión pública de asistencia como un *derecho*. A los ciudadanos desempleados ya no se les consideraría menos merecedores de nada por el hecho de no tener trabajo; no se les penalizaría por su situación ni se les denigraría implícitamente como miembros de la sociedad. Sobre todo, los Estados del bienestar de mediados del siglo XX establecieron la profunda *indecencia* de definir la condición cívica en función de la buena fortuna económica.

Por el contrario, la ética del voluntarismo victoriano y los criterios de selección punitivos fueron sustituidos por la provisión social universal, aunque con variaciones considerables de un país a otro. La incapacidad para trabajar o encontrar trabajo, lejos de ser estigmatizada, se empezó a considerar una situación de dependencia ocasional, pero en absoluto deshonrosa, de los conciudadanos. Las necesidades y los derechos se trataron con un respeto especial, y se abandonó la idea de que el desempleo era producto del mal carácter o de la indolencia.

Hoy hemos vuelto a las actitudes de nuestros antepasados del comienzo de la era victoriana. De nuevo creemos exclusivamente en los incentivos, el «esfuerzo» y la recompensa —y en el castigo para las deficiencias—. Sólo hay que escuchar la explicación de Bill Clinton o Margaret Thatcher: sería un disparate hacer universales los beneficios del bienestar para todos los que los necesitan, si los trabajadores no están desesperados, ¿por qué van a trabajar? Hemos vuelto al mundo frío y duro de la racionalidad económica ilustrada, cuyo primer y mejor exponente fue el ensayo sobre economía política que Bernard Mandeville escribió en 1732, *La fábula de las abejas*. Los trabajadores, en opinión de Mandeville, «no tienen nada que les induzca a ser útiles más que sus necesidades, que es prudente mitigar, pero absurdo eliminar». Tony Blair no podría haberlo dicho mejor.

Las «reformas» del bienestar han resucitado la temida «comprobación de los ingresos». Como recordarán los lectores de George Orwell, en la Inglaterra de la Depresión, el indigente sólo podía solicitar asistencia una vez que las autoridades hubieran establecido —por medio de una investigación que invadía su intimidad— que había agotado sus propios recursos. En Estados Unidos, en los años treinta, se

llevaba a cabo una comprobación similar. Malcolm X recuerda en sus memorias cómo los empleados sociales iban a su casa a «examinar» a su familia: «El cheque mensual de la ayuda era su salvoconducto. Actuaban como si fueran nuestros dueños. Por mucho que mi madre lo deseara, no podía impedirles que entraran… Nosotros no entendíamos por qué, si el Estado estaba dispuesto a darnos paquetes de carne, sacos de patatas, y frutas y latas de toda clase de cosas, nuestra madre odiaba aceptarlo. Lo que comprendí más tarde es que mi madre estaba haciendo un esfuerzo desesperado por conservar su orgullo y el nuestro. El orgullo era todo lo que nos quedaba, pues en 1934 empezamos a pasarlo verdaderamente mal».

Al contrario del extendido supuesto que se ha vuelto a introducir en la jerga política angloestadounidense, a pocas personas les gusta recibir asistencia en forma de ropa, zapatos, comida, ayuda para pagar el alquiler o para la manutención de los hijos. Simplemente, es humillante. Devolver el orgullo y la autoestima a los perdedores de la sociedad fue una plataforma central de las reformas sociales que marcaron el progreso del siglo XX. Hoy les hemos dado la espalda de nuevo.

Aunque en los últimos años se ha generalizado la admiración acrítica por el modelo anglosajón de «libre empresa», «sector privado», «eficiencia», «beneficios» y «crecimiento», el modelo en sí mismo sólo se ha aplicado en todo su autolaudatorio rigor en Irlanda, Reino Unido y Estados Unidos. Hay poco que decir de Irlanda. El llamado «milagro económico» del «animoso tigrecito celta» consistió en un régimen no regulado de bajos impuestos que, como era de esperar, atrajo la inversión y el dinero caliente. La inevitable caída en los ingresos públicos se compensó con fondos de la denostada Unión Europea, aportados sobre todo por las presuntamente ineptas «viejas» economías de Alemania, Francia y Países Bajos. Cuando el grupo de Wall Street se desmoronó, la burbuja irlandesa estalló. Y va a tardar en hincharse otra vez.

El caso británico es más interesante: imita las peores características de Estados Unidos, al mismo tiempo que es incapaz de abrir el Reino Unido a la movilidad social y educacional que caracterizó el progreso estadounidense en sus mejores momentos. En conjunto, desde 1979 la economía británica ha seguido la decadencia de su *confrère* estadounidense no sólo en su desdeñoso desinterés por sus víctimas, sino también en su despreocupado entusiasmo por los servicios financieros en detrimento de la base industrial del país. Mientras que los activos bancarios como porcentaje del PIB habían permanecido constantes en torno al 70 por ciento desde la década de 1880 hasta comienzos de la de 1970, en 2005 superaban el 500 por ciento. A medida que crecía la riqueza nacional agregada, aumentaba la pobreza de la mayoría de las regiones fuera de Londres y al norte del río Trent.

Desde luego, ni siquiera Margaret Thatcher pudo desmantelar por completo el Estado del bienestar, que era popular entre la misma clase media baja que con tanto entusiasmo la había llevado al poder. Y así, en contraste con Estados Unidos, el

creciente número de personas que se hallan en la base de la sociedad británica sigue teniendo acceso a servicios médicos gratuitos o baratos, pensiones exiguas pero garantizadas, un seguro de desempleo residual y un sistema vestigial de educación pública. Si Gran Bretaña está «rota», como han sostenido algunos observadores durante los últimos años, los trozos al menos caen en una red de seguridad. Para ver una sociedad atrapada en buenas perspectivas y prosperidad ilusorias, en la que los perdedores son abandonados a su suerte, debemos mirar —lamentablemente— a Estados Unidos.

PECULIARIDADES ESTADOUNIDENSES

A medida que se profundiza en el carácter nacional de los estadounidenses, se ve que han buscado el valor de todo en este mundo sólo en la respuesta a esta pregunta: ¿cuánto dinero va a reportar?

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Sin saber nada de los gráficos de la OCDE ni de comparaciones desfavorables con otros países, muchos estadounidenses son conscientes de que algo va muy mal. Ya no viven tan bien como en el pasado. A todos les gustaría que su hijo tuviera posibilidades de progresar en la vida: mejor educación y mejores expectativas laborales. Preferirían que su esposa o su hija tuvieran las mismas probabilidades de sobrevivir a la maternidad que las mujeres de los demás países avanzados. Les gustaría disfrutar de una cobertura médica completa más barata, una esperanza de vida más larga, mejores servicios públicos y menos delincuencia. No obstante, cuando se les dice que todo eso existe en Europa occidental, muchos estadounidenses responden: «¡Pero allí tienen socialismo! No queremos que el Estado se inmiscuya en nuestros asuntos. Y, sobre todo, no queremos pagar más impuestos».

Esta curiosa disonancia cognitiva ya es antigua. Es sabido que hace un siglo el sociólogo alemán Werner Sombart preguntó: *¿Por qué no hay socialismo en Estados Unidos?* Hay muchas respuestas a esa pregunta. Algunas se refieren al tamaño del país: es difícil organizar y mantener metas comunes a escala imperial y, a todos los efectos prácticos, Estados Unidos es un imperio nacional.

También están los factores culturales, en particular la notoria desconfianza estadounidense hacia el gobierno central. Mientras que algunas unidades territoriales muy vastas y diversas —China, por ejemplo, o Brasil— dependen de las competencias e iniciativas de un Estado distante, Estados Unidos, que en este sentido es inconfundiblemente una criatura del pensamiento angloescocés del siglo XVIII, se construyó sobre la premisa de que el poder de la autoridad central debía estar delimitado por todas partes. A lo largo de siglos, generaciones de colonos e inmigrantes han internalizado el supuesto de la Declaración de Derechos de Estados Unidos —que lo que no esté explícitamente en manos del gobierno nacional es prerrogativa de los estados individuales— como una licencia para mantener a

Washington «fuera de nuestras vidas».

Esta desconfianza hacia las autoridades públicas, que periódicamente elevan a culto los Know Nothings, los defensores a ultranza de los derechos de los estados, los antiimpuestos y —más recientemente— los demagogos de las tertulias radiofónicas de la derecha republicana, es exclusivamente estadounidense. Convierte una suspicacia distintiva hacia los impuestos (con o sin representación) en un dogma patriótico. De ahí que en Estados Unidos los impuestos se suelan considerar una pérdida de renta sin compensación. Rara vez se considera la idea de que (también) podrían ser una aportación a la provisión de bienes colectivos que los individuos aislados no podrían permitirse nunca (carreteras, bomberos, policías, colegios, alumbrado, oficinas de Correos, por no mencionar soldados, barcos de guerra y armas).

En la Europa continental, como en gran parte del mundo desarrollado, la idea de que una persona puede «hacerse a sí misma» enteramente se evaporó con las ilusiones del individualismo del siglo XIX. Todos somos beneficiarios de los que nos precedieron, así como de aquellos que cuidarán de nosotros en la vejez o la enfermedad. Todos necesitamos servicios cuyos costes compartimos con nuestros conciudadanos, por muy egoístas que seamos en nuestra vida económica. Pero en Estados Unidos el ideal del individuo emprendedor autónomo sigue siendo tan atractivo como siempre. No obstante, Estados Unidos no siempre ha marchado a un paso distinto del resto del mundo moderno.

Incluso si fue así en la época de Andrew Jackson o de Ronald Reagan, no hace justicia a las ambiciosas reformas sociales del *New Deal* o la Gran Sociedad de Lyndon Johnson en la década de 1960. Después de visitar Washington en 1934, Maynard Keynes escribió a Félix Frankfurter: «Aquí, no en Moscú, está el laboratorio económico del mundo. Los jóvenes que lo dirigen son espléndidos. Me asombra su competencia, inteligencia y sabiduría. Ocasionalmente te encuentras a algún economista clásico al que deberían defenestrar, pero la mayoría ya lo ha sido».

Algo parecido se podría haber dicho de los extraordinarios logros y ambiciones de los congresos de mayoría demócrata de los años sesenta, en los que se gestaron los cupones para alimentos, Medicare, la Ley de los Derechos Civiles, el programa Headstart, el National Endowment for the Arts, el National Endowment for the Humanities y la Corporation for Public Broadcasting. Si esto era Estados Unidos, tenía una curiosa semejanza con la «vieja Europa».

De hecho, en algunos aspectos, el «sector público» en la vida estadounidense está más articulado y desarrollado, y se le respeta más, que en Europa. El mejor ejemplo de esto es la financiación pública de excelentes instituciones de educación superior —algo que Estados Unidos lleva haciendo más tiempo y mejor que la mayoría de los países europeos—. Los *colleges* creados por la concesión de tierras públicas que se

convirtieron en la Universidad de California, la Universidad de Indiana, la Universidad de Michigan y otras instituciones reconocidas internacionalmente no tienen parangón fuera del país, y el sistema de universidades técnicas comunitarias, a menudo infravalorado, es igualmente único.

Además, pese a su incapacidad para mantener un sistema nacional de ferrocarriles, los estadounidenses no sólo crearon una red de autopistas financiadas por los contribuyentes, sino que, actualmente, en algunas de sus grandes ciudades cuentan con eficaces sistemas de transporte público precisamente cuando a los ingleses no se les ocurre nada mejor que entregar el suyo al sector privado a precios de saldo. Desde luego, los ciudadanos de Estados Unidos siguen siendo incapaces de dotarse incluso de los servicios mínimos de un sistema público de salud; pero «público» como tal no siempre fue un oprobio en el léxico nacional.

El malestar en el economismo

Una vez que nos permitimos desobedecer
la prueba de los beneficios de un contable,
hemos empezado a cambiar nuestra civilización.

JOHN MAYNARD KEYNES

¿Por qué nos resulta tan difícil siquiera *imaginar* otro tipo de sociedad? ¿Qué nos impide concebir una forma distinta de organizarnos que nos beneficie mutuamente?

¿Estamos condenados a dar bandazos eternamente entre un «mercado libre» disfuncional y los tan publicitados horrores del «socialismo»?

Nuestra incapacidad es *discursiva*: simplemente ya no sabemos cómo hablar de todo esto. Durante los últimos treinta años, cuando nos preguntábamos si debíamos apoyar una política, una propuesta o una iniciativa, nos hemos limitado a las cuestiones de beneficio y pérdida —cuestiones económicas en el sentido más estrecho—. Pero ésta no es una condición humana instintiva: es un gusto adquirido.

Todo esto no es nuevo. En 1905, el joven William Beveridge —cuyo informe de 1942 sentó las bases del Estado del bienestar británico— pronunció una conferencia en Oxford en la que preguntó por qué la filosofía política había sido oscurecida en los debates públicos por la economía clásica. La pregunta de Beveridge no ha perdido un ápice de vigencia en la actualidad. No obstante, este eclipse del pensamiento político no guarda relación alguna con los escritos de los grandes economistas clásicos.

De hecho, la idea de que las consideraciones sobre las políticas públicas se podrían restringir a un mero cálculo ya causó inquietud hace dos siglos. El marqués de Condorcet, uno de los autores más perceptivos sobre el capitalismo comercial durante sus años tempranos, previó con disgusto la perspectiva de que «la libertad ya no sea, a los ojos de una nación ávida, más que la condición necesaria para la seguridad de las operaciones financieras». Las revoluciones de aquella época corrían el peligro de fomentar la confusión entre la libertad para hacer dinero… y la propia libertad.

Nosotros también estamos confusos. El razonamiento económico convencional —que si bien ha salido ostensiblemente malparado debido a su incapacidad para predecir o evitar el colapso bancario, no parece derrotado— describe el comportamiento humano en términos de «elección racional». Todos somos, afirma,

criaturas económicas. Perseguimos nuestros intereses (definidos como la maximización del beneficio económico) con una referencia mínima a criterios extraños tales como el altruismo, la abnegación, los gustos, los hábitos culturales o las metas colectivas. Provistos de la suficiente información correcta sobre los «mercados» —tanto los reales como las instituciones en las que se compran y venden acciones y bonos—, tomaremos las mejores decisiones posibles para nuestro beneficio individual y colectivo.

Lo que me interesa aquí no es si esas proposiciones tienen algo de verdad. Hoy nadie puede pretender seriamente que queda algo de la llamada «hipótesis del mercado eficiente». Una generación anterior de economistas del libre mercado solía señalar que lo que falla en la planificación socialista es que exige el tipo de conocimiento perfecto (tanto del presente como del futuro) al que los mortales nunca pueden aspirar. Tenían razón. Pero sucede que lo mismo es cierto de los teóricos del mercado: no lo saben todo y, en consecuencia, no saben verdaderamente nada.

La «falsa precisión» de la que Maynard Keynes acusó a sus críticos economistas sigue viva. Peor todavía: hemos introducido subrepticiamente un vocabulario pretendidamente «ético» para reforzar nuestros argumentos económicos, lo que aporta un barniz autosatisfecho a unos cálculos descaradamente utilitarios. Cuando imponen recortes en las prestaciones sociales, por ejemplo, los legisladores estadounidenses y británicos se enorgullecen de haber sido capaces de tomar «decisiones difíciles».

Los pobres votan en mucha menor proporción que los demás sectores sociales, así que penalizarlos entraña pocos riesgos políticos: ¿eran tan «difíciles» esas decisiones? Actualmente nos enorgullecemos de ser lo suficientemente duros como para infligir dolor a otros. Si aún estuviera vigente un uso más antiguo, en virtud del cual ser duro consistía en *soportar* el dolor, no en imponérselo a los demás, quizá lo pensaríamos dos veces antes de valorar tan insensiblemente la eficacia por encima de la compasión[4].

En ese caso, ¿cómo *deberíamos* hablar sobre la forma en que decidimos organizar nuestras sociedades? En primer lugar, no podemos seguir evaluando nuestro mundo y las decisiones que tomamos en un vacío moral. Incluso si pudiéramos estar seguros de que un individuo racional suficientemente bien informado y consciente siempre opta por sus mejores intereses, seguiríamos teniendo que preguntarnos cuáles *son* esos intereses. No pueden inferirse de su comportamiento económico, pues en ese caso el argumento sería circular. Tenemos que preguntarnos qué quieren las personas y en qué condiciones pueden satisfacerse esas necesidades.

Desde luego, no podemos prescindir de la *confianza*. Si verdaderamente no confiáramos en los demás, no pagaríamos impuestos para ayudarnos mutuamente. Tampoco podríamos alejarnos mucho de nuestra casa por temor a la violencia o las

argucias de nuestros taimados conciudadanos. Además, la confianza no es una virtud abstracta. Una de las razones por las que el capitalismo hoy es atacado por tantos críticos, y no todos de izquierda, es que los mercados y la competencia libre también requieren confianza y cooperación. Si no podemos confiar en que los banqueros actúen con honestidad, ni en que los agentes hipotecarios digan la verdad sobre sus préstamos, ni en que los reguladores públicos denuncien a los hombres de negocios deshonestos, el propio capitalismo acabará paralizándose.

Los mercados no generan automáticamente confianza, cooperación o acción colectiva para el bien común. Todo lo contrario: la naturaleza de la competencia económica implica que el participante que rompe las leyes triunfa —al menos a corto plazo— sobre sus competidores con más sensibilidad ética. Pero el capitalismo no podría sobrevivir durante mucho tiempo a un comportamiento tan cínico. Así que, ¿cómo ha podido permanecer este sistema de acuerdos económicos potencialmente autodestructivos? Probablemente por los hábitos de contención, honestidad y moderación que acompañaron a su aparición.

Sin embargo, lejos de ser inherentes a la naturaleza del propio capitalismo, estos valores provienen de antiguas prácticas religiosas o comunitarias. Sostenida por los constreñimientos tradicionales y la autoridad de las élites seculares y eclesiásticas, la «mano invisible» del capitalismo se benefició de la halagadora ilusión de que infaliblemente corregía las deficiencias morales de sus practicantes.

Estas propicias condiciones inaugurales ya no son las que prevalecen en la actualidad. Una economía de mercado basada en contratos no puede generarlas desde dentro, y ésa es la razón por la que tanto los críticos socialistas como algunos comentaristas religiosos (en particular el papa reformador de comienzos del siglo XX León XIII) llamaron la atención sobre la corrosiva amenaza que representaban para la sociedad los mercados económicos no regulados y los extremos excesivos de riqueza y pobreza.

Todavía en la década de 1970 la idea de que el sentido de la vida era enriquecerse y que los gobiernos existían para facilitarlo habría sido ridiculizada no sólo por los críticos tradicionales del capitalismo, sino también por muchos de sus defensores más firmes. En las décadas de la posguerra predominaba una relativa indiferencia a la riqueza por sí misma. En un estudio de los escolares ingleses realizado en 1949 se descubrió que cuanto más inteligente era un muchacho, más probable era que eligiese una carrera interesante con un sueldo razonable en vez de un trabajo que sólo estuviese bien retribuido[5]. Los escolares y estudiantes de hoy apenas pueden imaginar algo más que la búsqueda de un empleo lucrativo. ¿Cómo podemos enmendar el haber educado a una generación obsesionada con la búsqueda de riqueza e indiferente a tantas otras cosas? Quizá podríamos empezar recordándonos a nosotros mismos y a nuestros hijos que no siempre fue así. Pensar

economísticamente, como llevamos haciendo treinta años, no es algo intrínseco a los seres humanos. Hubo un tiempo en que organizábamos nuestras vidas de otra forma.

2
EL MUNDO QUE HEMOS PERDIDO

> *Todos nosotros ya sabemos que desde esta guerra*
> *no hay vuelta atrás a un orden social* laissez-faire*,*
> *que la guerra como tal ha llevado a cabo una*
> *silenciosa revolución preparando el camino*
> *a un nuevo tipo de orden planificado.*
>
> KARL MANHEIM, 1943

El pasado no fue ni tan bueno ni tan malo como imaginamos: sólo diferente. Si nos contamos historias nostálgicas, nunca abordaremos los problemas que afrontamos en el presente, y lo mismo es cierto si preferimos creer que nuestro mundo es mejor en todos los sentidos. Es cierto que el pasado es otro país: no podemos volver a él. Sin embargo, hay algo peor que idealizar el pasado —o presentárnoslo a nosotros mismos y a nuestros hijos como una cámara de los horrores—: olvidarlo.

Entre las dos guerras mundiales, los estadounidenses, los europeos y gran parte del resto del mundo afrontaron una serie de desastres sin precedentes que eran obra del hombre. La I Guerra Mundial, la peor y más intensamente destructiva registrada en la historia, fue seguida de epidemias, revoluciones, el fracaso y la quiebra de Estados, el desplome de monedas y el desempleo a una escala nunca vista por los economistas tradicionales, cuyas políticas seguían de moda.

A su vez, estos acontecimientos precipitaron la caída de la mayoría de las democracias del mundo en dictaduras autocráticas o en Estados de partidos totalitarios de distinta índole que llevaron al globo a una II Guerra Mundial incluso más destructiva que la primera. En Europa, Oriente Medio y el este y sureste de Asia, hubo entre 1931 y 1945 ocupaciones, destrucción, limpieza étnica, tortura, guerras de exterminio y genocidios deliberados de una magnitud que habría sido inimaginable incluso treinta años antes.

Todavía en 1942 parecía razonable temer por la libertad. Fuera de los países angloparlantes del Atlántico Norte y de Australasia, la democracia no pisaba terreno firme. Las únicas democracias que quedaban en el continente europeo eran los pequeños Estados neutrales de Suecia y Suiza, cuya existencia dependía de la buena voluntad alemana. Estados Unidos acababa de entrar en la guerra. Todo lo que hoy

damos por sentado no sólo estaba en peligro, sino seriamente cuestionado incluso por sus defensores.

¿Acaso no parecía que el futuro era de las dictaduras? Incluso después de que los aliados triunfaran en 1945, estas preocupaciones no se olvidaron: la Depresión y el fascismo permanecieron en las mentes de todos. El urgente problema no era cómo celebrar una magnífica victoria y volver cada uno a sus asuntos, sino cómo asegurarse de que la experiencia del periodo 1914-1945 no se repitiera nunca más. Maynard Keynes fue quien más esfuerzos dedicó a afrontar este desafío.

El consenso keynesiano

En aquellos años cada uno de nosotros sacaba fuerzas de la prosperidad general de la época y acrecentaba su confianza individual gracias a la confianza colectiva. Quizá, ingratos como somos los seres humanos, no nos dimos cuenta entonces de lo firme y segura que nos llevaba la marea. Pero quien vivió esa época de confianza en el mundo sabe que desde entonces todo ha sido retroceso y desolación.

Stefan Zweig

El gran economista inglés (nacido en 1883) creció en una Gran Bretaña estable, próspera y poderosa: un mundo seguro a cuyo derrumbamiento tuvo el privilegio de asistir, primero desde una influyente posición en el Tesoro durante la guerra y después como participante en las negociaciones del Tratado de Versalles de 1919. El mundo de ayer se había desmoronado, llevándose consigo no sólo países, vidas y riqueza material, sino también todas las tranquilizadoras certezas de la clase y la cultura de Keynes. ¿Cómo había llegado a ocurrir? ¿Por qué no lo había previsto nadie? ¿Por qué no había nadie en el poder que estuviera haciendo algo eficaz para asegurarse de que no se repitiera?

Comprensiblemente, Keynes centró sus trabajos económicos en el problema de la incertidumbre; en contraste con las confiadas panaceas de los economistas clásicos y neoclásicos, a partir de entonces insistiría en la naturaleza impredecible de los asuntos humanos. Desde luego, se podían extraer muchas lecciones de la Depresión económica, la represión fascista y las guerras de exterminio. Pero más que nada, le parecía a Keynes, era la recién descubierta inseguridad en la que se veían obligados a vivir hombres y mujeres —la incertidumbre elevada a paroxismos de miedo colectivo — lo que había corroído la confianza y las instituciones del liberalismo.

Entonces, ¿qué cabía hacer? Como muchos otros, Keynes conocía los atractivos de la autoridad centralizada y la planificación desde arriba para compensar las insuficiencias del mercado. El fascismo y el comunismo compartían un entusiasmo evidente por la intervención del Estado. Lejos de ser un problema, a los ojos de las masas, quizá fuera éste su mayor incentivo: cuando, mucho después de su caída, se preguntaba a los extranjeros qué pensaban de Hitler, a veces respondían que al menos

había devuelto el trabajo a los alemanes. Cualesquiera que fueran sus defectos, Stalin, se decía con frecuencia, mantuvo a la Unión Soviética al margen de la Gran Depresión. E incluso la broma de que gracias a Mussolini los trenes italianos eran puntuales no dejaba de ser un tanto incisiva: ¿qué tenía eso de malo?

Cualquier intento de volver a poner en pie las democracias —o de llevar la democracia y la libertad política a países en los que nunca habían existido— debería tener muy presente lo conseguido por los Estados autoritarios; de lo contrario se corría el riesgo de que las masas empezasen a sentir nostalgia por sus logros —reales o imaginarios—. Keynes sabía muy bien que la política económica fascista nunca podría haber triunfado a largo plazo sin guerra, ocupación y explotación. No obstante, se daba cuenta no sólo de la necesidad de políticas económicas contracíclicas que evitasen futuras depresiones, sino también de las prudentes virtudes del «Estado de seguridad social».

El sentido de tal Estado no era revolucionar las relaciones sociales, y mucho menos inaugurar una era socialista. Como la mayoría de los responsables de la legislación innovadora de aquellos años —desde Clement Attlee hasta Charles de Gaulle y el propio Franklin Delano Roosevelt—, Keynes era instintivamente conservador. Todos los líderes occidentales de la época —caballeros de mediana edad — habían nacido en el mundo estable que tan bien conocía Keynes. Y todos ellos habían vivido alguna convulsión traumática. Como el héroe de la novela de Lampedusa *El gatopardo*, sabían muy bien que para conservar hay que cambiar.

Keynes murió en 1946, agotado por su trabajo durante la guerra, pero ya había demostrado hacía mucho que ni el capitalismo ni el liberalismo sobrevivirían durante largo tiempo el uno sin el otro. Y como la experiencia de los años de entreguerras había revelado con toda claridad la incapacidad de los capitalistas para proteger sus propios intereses, el Estado liberal tendría que hacerlo por ellos, tanto si querían como si no.

Es por tanto una intrigante paradoja que el capitalismo fuera salvado —de hecho, que prosperara durante las décadas siguientes— gracias a transformaciones que en su momento (y desde entonces) se identificaron con el socialismo. A su vez, esto nos recuerda lo desesperadas que eran las circunstancias. Los conservadores inteligentes —como muchos demócrata-cristianos que se hallaron por primera vez en el poder después de 1945— presentaron pocas objeciones al control de los «puestos de mando» de la economía por parte del Estado; de hecho, lo recibieron con entusiasmo, lo mismo que ocurrió con la tributación fuertemente progresiva.

En aquellos años de la posguerra los debates políticos adquirieron un tinte *moral*. El desempleo (el problema más grave en el Reino Unido, Estados Unidos o Bélgica),la inflación (el mayor temor en Europa central, donde había hecho estragos en los ahorros personales durante décadas) y unos precios agrícolas tan bajos (en

Italia y Francia) que los campesinos se veían obligados a abandonar la tierra, al tiempo que la desesperación les empujaba hacia los partidos extremistas, no eran sólo cuestiones económicas; desde los sacerdotes hasta los intelectuales seculares, todo el mundo consideraba que ponían a prueba la coherencia ética de la comunidad.

El consenso fue extraordinariamente amplio. Desde los defensores del *New Deal* hasta los teóricos del «sistema social de mercado» alemán, desde el Partido laborista británico en el gobierno hasta la planificación económica «indicativa» que conformó la política pública en Francia (y en Checoslovaquia, hasta el golpe comunista de 1948): todos creían en el Estado. En parte esto era así porque casi todo el mundo temía las implicaciones de una vuelta al terror del pasado reciente y estaba dispuesto a limitar la libertad del mercado en nombre del interés público. Lo mismo que el mundo iba a ser regulado y protegido por un conjunto de instituciones y acuerdos internacionales, desde las Naciones Unidas hasta el Banco Mundial, una democracia bien gestionada también mantendría un consenso en torno a acuerdos internos comparables.

Ya en 1940 Evan Durbin (un propagandista británico del Partido Laborista) había escrito que no podía imaginar «la menor alteración» en la tendencia contemporánea hacia la negociación colectiva, la planificación económica, la tributación progresiva y la provisión de servicios sociales a cargo del Estado. Dieciséis años después, el político laborista Anthony Qrosland escribía, aún con mayor confianza, que se había producido una transición permanente desde «la convicción inexorable de que cada uno debía valerse por sí mismo y la fe en el individualismo a la creencia en la acción colectiva y la participación». Incluso llegó a sostener que «en cuanto al dogma de la "mano invisible" y a la idea de que el beneficio privado siempre conduce al bien público, fueron completamente incapaces de sobrevivir a la Gran Depresión, e incluso los conservadores y los empresarios ahora suscriben la doctrina del gobierno colectivo responsable del estado de la economía».[6]

Durbin y Crosland eran socialdemócratas y, por tanto, partes interesadas. Pero no se equivocaban. A mediados de los años cincuenta se había alcanzado en Inglaterra tal grado de consenso implícito en tomo a las políticas públicas que el argumento político mayoritario se denominó «butskelismo»; una mezcla de las ideas de U. A. Butler, ministro conservador moderado, y Hugh Gaitskell, el líder centrista de la oposición laborista por aquellos años. Y el «butskelismo» era universal. Cualesquiera que fueran sus diferencias, los gaullistas, los demócrata-cristianos y los socialistas franceses tenían una fe similar en el Estado activista, la planificación económica y la inversión pública a gran escala. Lo mismo se puede decir del consenso que dominó la política en Escandinavia, los países del Benelux, Austria e incluso Italia, pese a su profunda división ideológica.

En Alemania, donde los socialdemócratas mantuvieron su retórica marxista

(aunque no la política marxista) hasta 1959, había comparativamente poco que los separara de los demócrata-cristianos del canciller Konrad Adenauer. De hecho, fue el asfixiante (para ellos) consenso sobre todos los asuntos, desde la educación hasta la política exterior y la provisión pública de servicios de ocio —y la interpretación del agitado pasado de su país— lo que condujo a una generación posterior de radicales alemanes a la actividad «extraparlamentaria».

Incluso en Estados Unidos, donde los republicanos se mantuvieron en el poder durante toda la década de 1950 y los partidarios del *New Deal* se encontraron aislados por primera vez en una generación, la transición a los gobiernos conservadores —aunque tuvo consecuencias significativas para los asuntos exteriores e incluso para la libertad de expresión— apenas se dejó sentir en la política interior. La tributación no era un tema contencioso y fue un presidente republicano, Dwight Eisenhower, quien autorizó el vasto proyecto, controlado a nivel federal, del sistema de autopistas interestatales. A pesar del consabido elogio de la competencia y los mercados libres, la economía estadounidense de aquellos años dependía en gran medida de la protección de la competencia exterior, así como de la estandarización, la regulación, los subsidios, el apoyo a los precios y las garantías gubernamentales.

La seguridad del bienestar que se vivía y la futura prosperidad suavizaron las injusticias naturales del capitalismo. A mediados de los años sesenta, Lyndon Johnson sacó adelante una serie de innovadores cambios sociales y culturales; en parte pudo hacerlo por el consenso residual en torno a las inversiones al estilo del *New Deal*, los programas universales y las iniciativas gubernamentales. Es significativo que fueran los derechos civiles y la legislación sobre relaciones raciales lo que dividió el país, no la política social. El periodo de 1945-1975 se consideró en general como una suerte de milagro que dio lugar al «modo de vida americano». Dos generaciones de estadounidenses —los hombres y mujeres que vivieron la II Guerra Mundial y sus hijos, que protagonizarían la década de 1960— experimentaron seguridad en el empleo y movilidad social ascendente a una escala sin precedentes (y que no volvería a repetirse). En Alemania, el *Wirischaftswunder* («milagro alemán») levantó el país en una sola generación desde los escombros de la humillante derrota y lo convirtió en el más rico de Europa. En Francia, esos años se conocerían (no sin cierta ironía) como *Les Trente Glorieuses*. Por su parte, en Inglaterra, en plena «era de la abundancia», el primer ministro conservador Harold Macmillan aseguró a sus compatriotas: «Nunca habéis vivido tan bien». Tenía razón.

En algunos países (los escandinavos constituyen el caso más conocido), los Estados del bienestar de la posguerra fueron obra de socialdemócratas; en otros —en Gran Bretaña, por ejemplo— el «Estado de seguridad social» representaba en la práctica poco más que una serie de políticas pragmáticas destinadas a aliviar la condición de los desfavorecidos y a reducir los extremos de riqueza e indigencia. En

cualquier caso, tuvieron un éxito destacable en poner coto a la desigualdad. Si comparamos la brecha que separa a los ricos de los pobres, tanto si se mide por el patrimonio como por la renta anual, vemos que en cada país de Europa continental, así como en Gran Bretaña y Estados Unidos, se redujo espectacularmente después de 1945.

La mayor igualdad fue acompañada de otros beneficios. Con el tiempo se calmó el temor a una vuelta de la política extremista. «Occidente» entró en una apacible era de próspera seguridad: una burbuja, quizá, pero una burbuja reconfortante en la que la mayoría de las personas vivían mucho mejor de lo que habrían podido esperar en el pasado, y tenían buenas razones para mirar al futuro con confianza.

Además, la socialdemocracia y el Estado del bienestar fueron los que vincularon a las clases medias profesionales y comerciales a las instituciones liberales tras la II Guerra Mundial. Esta cuestión era de gran trascendencia: fue el temor y la desafección de la clase media lo que había dado lugar al fascismo. Volver a atraerla a las democracias fue, con mucho, la tarea más importante de los políticos de la posguerra, y en absoluto fácil. En la mayoría de los casos se logró gracias a la magia del «universalismo». En vez de hacer depender los beneficios de la renta —en cuyo caso los profesionales bien retribuidos o los comerciantes prósperos podrían haberse quejado de que con sus impuestos estaban pagando unos servicios de los que ellos no se beneficiaban—, a la «clase media» educada se le ofreció la misma asistencia social y servicios públicos que a la población trabajadora y a los pobres: educación gratuita, atención médica barata o gratuita, pensiones públicas y seguro de desempleo. Por consiguiente, con tantas necesidades cubiertas por sus impuestos, al llegar la década de 1960 la clase media europea tenía mucha más renta disponible que en ningún otro momento desde 1914.

Es interesante que aquellas décadas se caracterizaran por una mezcla de innovación social y conservadurismo cultural que tuvo un éxito extraordinario. El propio Keynes es un ejemplo de ello. Hombre de gustos y educación elitistas, aunque excepcionalmente abierto a las nuevas creaciones artísticas, comprendía la importancia de llevar un arte, una interpretación y unos textos de la máxima calidad a un público lo más amplio posible, a fin de que la sociedad británica superase sus divisiones paralizantes. Fueron sus iniciativas las que condujeron a la creación del Royal Ballet, el Arts Council y muchas otras instituciones: innovadoras provisiones públicas de alta cultura sin concesiones, en la misma línea que la BBC de lord Reith, con su autoimpuesto compromiso de elevar el nivel de los gustos populares en vez de limitarse a satisfacerlos.

Para Reith o Keynes, o para el ministro de Cultura francés André Malraux, en este nuevo enfoque no había ningún paternalismo, como tampoco lo había para los jóvenes estadounidenses que trabajaron con Lyndon B. Johnson en la fundación de la

Corporation for Public Broadcasting o del National Endowment for the Humanities. En esto consistía la «meritocracia»: en que, gracias a la aportación del erario público, pudieran abrirse las instituciones de la élite a una masa de aspirantes. Comenzó el proceso de sustituir la selección basada en la herencia o la riqueza por la movilidad ascendente mediante la educación. Y unos años después produjo una generación para la que todo esto parecía evidente y lo daba por sentado.

Pero no había nada inevitable en estos desarrollos. Las guerras solían ir seguidas de depresiones económicas, y cuanto más destructiva era la guerra, más honda era la crisis. Los que no temían un resurgimiento del fascismo miraban con ansiedad hacia el Este, a los centenares de divisiones del Ejército Rojo, y hacia los poderosos partidos y sindicatos comunistas que se habían hecho tan populares en Italia, Francia y Bélgica. Cuando el secretario de Estado estadounidense George Marshall visitó Europa en la primavera de 1947 le consternó lo que vio: el Plan Marshall nació de la preocupación de que la posguerra de la II Guerra Mundial acabara incluso peor que la de su predecesora.

En cuanto a Estados Unidos, durante aquellos primeros años de la posguerra estaba profundamente dividido por una desconfianza renovada hacia los extranjeros, los radicales y, sobre todo, los comunistas. El macarthismo quizá no representara una amenaza para la república, pero era un recordatorio de lo fácilmente que un demagogo mediocre podía explotar el temor y exagerar las amenazas. ¿Hasta dónde habría llegado si la economía hubiera vuelto a su momento peor de veinte años atrás? En suma, y a pesar del consenso que iba a surgir, todo era bastante inesperado. ¿Por qué funcionó tan bien?

EL MERCADO REGULADO

La idea de una sociedad en la que los únicos vínculos son las relaciones y los sentimientos que surgen del interés pecuniario es esencialmente repulsiva.

JOHN STUART MILL

La sucinta respuesta es que para 1945 no quedaban muchas personas que creyeran en la magia del mercado. Esto representaba una revolución intelectual. La economía clásica asignaba un papel insignificante al Estado en la elaboración de la política económica y el *ethos* liberal predominante en la Europa y la Norteamérica decimonónicas favorecía una legislación social de no intervención, que en general debía limitarse a regular las injusticias y riesgos más clamorosos del industrialismo competitivo y la especulación financiera.

Pero las dos guerras mundiales habían habituado a casi todo el mundo a la inevitabilidad de la intervención gubernamental en la vida cotidiana. En la I Guerra Mundial la mayoría de los Estados participantes habían incrementado su control (hasta el momento insignificante) de la producción: no sólo de material militar, sino también de ropa, transportes, comunicaciones y casi todo lo relacionado con la marcha de una guerra cara y desesperada. Después de 1918 esos controles se suprimieron en la mayoría de los sitios, pero en la regulación de la vida económica quedó un residuo significativo de intervención gubernamental.

Tras una breve e ilusoria era de retirada (que es sintomático que estuviera marcada por la victoria de Calvin Coolidge en Estados Unidos y por elementos igualmente negligentes en la mayor parte de Europa occidental), la gran devastación de 1929 y la consiguiente Depresión obligó a todos los gobiernos a elegir entre la ineficaz reticencia y la intervención abierta. Más pronto o más tarde todos optarían por esta última.

Entonces, lo que quedaba del Estado del *laisez-faire* fue barrido por la experiencia de la guerra total. Sin excepción, tanto vencedores como vencidos pusieron no sólo al país, a la economía y a cada ciudadano al servicio de la guerra; también movilizaron al Estado de formas que habrían sido inconcebibles sólo treinta años antes. Con independencia de su color político, los Estados combatientes movilizaron, regularon, dirigieron, planificaron y administraron cada aspecto de la

vida.

Incluso en Estados Unidos el puesto de trabajo que ocupaba una persona, su sueldo, las cosas que podía comprar y los lugares a los que podía ir estaban limitados de maneras que habrían horrorizado a los estadounidenses unos años antes. El *New Deal*, cuyos organismos e instituciones habían parecido tan escandalosamente innovadores, ahora podían verse como un mero preludio a la movilización de todo el país en tomo a un proyecto colectivo.

En suma, la guerra ocupaba todos los pensamientos. Había resultado posible convertir a un país entero en una máquina de guerra al servicio de una economía de guerra; entonces, se preguntaba la gente, ¿no podría hacerse algo parecido para la consecución de la paz? No había una respuesta convincente. Sin que nadie se lo propusiera del todo, Europa occidental y Estados Unidos entraron en una nueva era.

El síntoma más obvio del cambio adoptó la forma de la «planificación». En vez de dejar que las cosas simplemente ocurrieran, concluyeron economistas y burócratas, era mejor organizarlas con anticipación. Como cabía esperar, la planificación era más admirada y defendida en los extremos políticos. La izquierda pensaba que era la especialidad de los soviéticos; en la derecha se creía (correctamente) que Hitler, Mussolini y sus acólitos fascistas llevaban a cabo la planificación de arriba abajo y que esto explicaba su atractivo.

La defensa intelectual de la planificación nunca fue muy enérgica. Como hemos visto, Keynes la consideraba de forma muy parecida a la teoría del mercado puro: para tener éxito ambas exigían datos de una perfección imposible. Sin embargo, aceptó, al menos en tiempo de guerra, la necesidad de la planificación y los controles a corto plazo. Para la paz prefería minimizar la intervención gubernamental directa y manipular la economía a través de incentivos fiscales y de otra índole. Pero para que esto funcionara los gobiernos tenían que saber qué querían lograr y, a ojos de sus partidarios, precisamente en esto consistía la «planificación».

Curiosamente, el entusiasmo por la planificación era muy marcado en Estados Unidos. La Tennessee Valley Authority (TVA) no era sino un ejercicio de diseño económico: no sólo de un recurso vital, sino de la economía de toda una región. Observadores como Louis Mumford se declararon «con derecho a un poco de pavoneo colectivo». La TVA y otros proyectos parecidos mostraron que las democracias podían estar a la altura de las dictaduras cuando se trataba de planes ambiciosos y de cara a un futuro a largo plazo. Unos años antes, Rexford Tugwell había llegado a ensalzar la idea: «Ya veo el gran plan / y mía será la alegría del trabajo […] / me remangaré y construiré / América de nuevo».[7]

La diferencia entre una economía planificada y una economía propiedad del Estado aún no estaba clara para muchas personas. Los liberales como Keynes, William Beveridge o Jean Monnet, el espíritu fundador de la planificación francesa,

no propugnaban la nacionalización como un objetivo en sí mismo, aunque tenían una postura flexible sobre sus ventajas en casos concretos. Lo mismo se podía decir de los socialdemócratas de Escandinava: estaban mucho más interesados en la tributación progresiva y en la provisión de servicios sociales universales que en el control estatal de las grandes empresas, como la automovilística, por ejemplo.

Por el contrario, a los laboristas británicos les entusiasmaba la idea de la propiedad pública. Si el Estado representaba a la población trabajadora, ¿no estarían las fábricas gestionadas por el Estado en manos y a disposición de los trabajadores? Tanto si esto era cierto como si no, en la práctica —la historia de British Steel sugiere que el Estado puede ser tan incompetente y tan ineficaz como el peor empresario privado— desvió la atención de todo tipo de planificación, lo que tendría consecuencias negativas en décadas venideras. En el otro extremo, la planificación comunista —que en la práctica significaba poco más que establecer objetivos ficticios satisfechos por cifras de producción igualmente ficticias— con el tiempo desacreditaría la experiencia en su conjunto.

En la Europa continental las administraciones centralizadas habían desempeñado un papel más activo en la provisión de servicios sociales y siguieron haciéndolo a mucha mayor escala. Se pensaba que el mercado no era lo más adecuado para definir los objetivos colectivos: el Estado tendría que intervenir y llenar el vacío. Incluso en Estados Unidos, donde el Estado —la «administración»— siempre era renuente a sobrepasar los límites tradicionales, todo —desde la GI Bill hasta la educación científica de la siguiente generación— sería promovido y subvencionado por Washington.

En Gran Bretaña también se daba por supuesto que había bienes y objetivos públicos para los que el mercado no era adecuado. En palabras de T. H. Marshall, destacado comentarista del Estado del bienestar británico, el sentido del «bienestar» es «sustituir al mercado quitándole algunos bienes y servicios, o controlando y modificando su funcionamiento de alguna forma a fin de llegar a una situación que él no habría podido producir».[8] Incluso en Alemania Occidental, donde había una comprensible resistencia al establecimiento de controles centralizados de tipo nazi, los «teóricos del mercado social» llegaron a un compromiso. Insistían en que el mercado libre era compatible con metas sociales y legislación del bienestar: de hecho, funcionaría mejor si operaba teniendo presentes estos objetivos. De ahí que la legislación, buena parte de la cual aún sigue en vigor, exigiera a los bancos y las empresas públicas que miraran al futuro a largo plazo, atendieran los intereses de sus empleados y no olvidaran las consecuencias sociales de sus negocios, al mismo tiempo que trataban de obtener beneficios.

En aquellos años no se consideraba muy en serio la posibilidad de que el Estado se excediera en su intervención y perjudicara al mercado. Desde la institución de un

Fondo Monetario Internacional y un Banco Mundial (y más tarde también de una Organización Internacional de Comercio), hasta los mecanismos de compensación internacionales, los controles de divisas, las regulaciones salariales y los precios límite indicativos, el énfasis se ponía más bien en la necesidad de neutralizar las evidentes deficiencias de los mercados.

Por la misma razón, los impuestos altos no se consideraban una afrenta en aquellos años. Por el contrario, unos tramos impositivos en marcada progresión se veían como un recurso consensuado para obtener recursos excedentes de los privilegiados e indolentes y ponerlos a disposición de quienes más los necesitaban o podían utilizarlos mejor. Tampoco era ésta una idea nueva. El impuesto sobre la renta había comenzado a aplicarse en la mayoría de los países europeos bastante antes de la I Guerra Mundial y en muchos de ellos siguió incrementándose en el periodo de entreguerras. En cualquier caso, todavía en 1925 la mayoría de las familias de clase media aún podían permitirse uno o más sirvientes, con frecuencia internos.

Sin embargo, para 1950 sólo la aristocracia y los nuevos ricos podían aspirar a algo así: entre los impuestos, el gravamen de las herencias y el aumento continuado de los empleos y los sueldos a que podía acceder la población trabajadora, las reservas de empleados domésticos empobrecidos y obsequiosos prácticamente se habían agotado. Gracias a las prestaciones universales del Estado del bienestar, la única ventaja del servicio doméstico a largo plazo —la probable generosidad de los señores con su sirviente enfermo, anciano o indispuesto de alguna forma— ahora era superflua. La mayor parte de la población pensaba que una redistribución moderada de la riqueza, que eliminase los extremos de ricos y pobres, beneficiaría a todos. Condorcet había observado sabiamente que «al Tesoro siempre le resultará más barato mejorar la condición de los pobres para que puedan comprar grano que bajar el precio del grano para ponerlo al alcance de los pobres».[9]

En 1960 esta tesis se había convertido de facto en la política de gobierno en todos los países occidentales. Una o dos generaciones después, estas actitudes quizá parezcan extrañas. En las tres décadas que siguieron a la guerra, economistas, políticos, comentaristas y ciudadanos coincidían en que un gasto público alto, administrado por las autoridades nacionales o locales con libertad suficiente para regular la vida económica a distintos niveles, era una buena política. A quienes no estaban de acuerdo se les consideraba curiosidades de un pasado olvidado —ideólogos irracionales que buscaban hacer realidad sus entelequias— o egoístas defensores del interés privado sobre el bienestar público. El mercado seguía ocupando su lugar, el Estado desempeñaba un papel central en la vida de los individuos y los servicios sociales tenían prioridad sobre los demás gastos gubernamentales, con la parcial excepción de Estados Unidos, donde el desembolso militar siguió creciendo al mismo ritmo.

¿Cómo pudo ocurrir todo esto? Incluso si estuviéramos dispuestos a admitir que tales metas y prácticas colectivistas eran admirables en principio, hoy deberíamos considerarlas ineficaces —pues desvían fondos privados para fines públicos— y, en cualquier caso, ponen peligrosamente a disposición de «burócratas», «políticos» y «grandes gobiernos» recursos económicos y sociales. ¿Por qué les preocuparon tan poco a nuestros padres y abuelos esas consideraciones? ¿Por qué se mostraron tan dispuestos a ceder la iniciativa al sector público y poner en sus manos riqueza para la consecución de fines colectivos?

COMUNIDAD, CONFIANZA Y FINES COMUNES

Sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos; reprimir nuestro egoísmo y practicar nuestras inclinaciones benevolentes; esto constituye la perfección de la naturaleza humana.

ADAM SMITH

Toda empresa colectiva requiere confianza. Desde los juegos infantiles hasta las instituciones sociales complejas, los seres humanos no podemos trabajar juntos si no dejamos de lado nuestros recelos mutuos. Una persona agarra la cuerda, otra salta. Una persona sujeta la escalera, otra sube. ¿Por qué? En parte porque esperamos reciprocidad, pero en parte claramente también por una tendencia natural a trabajar en colaboración en beneficio de todos.

La tributación es un revelador ejemplo de esto. Cuando pagamos impuestos, damos muchas cosas por supuestas sobre nuestros conciudadanos. En primer lugar, suponemos que ellos también van a pagar sus impuestos; de lo contrario, pensaríamos que la nuestra es una carga injusta y acabaríamos dejando de pagar. Segundo, confiamos en que aquellos a los que hemos dado un poder temporal sobre nosotros recauden el dinero y lo gasten de forma responsable. Después de todo, para cuando descubramos que lo han estafado o malgastado, habremos perdido mucho dinero.

En tercer lugar, la mayoría de los impuestos se destina a pagar deudas pasadas o futuros gastos. Por consiguiente, hay una relación implícita de confianza y reciprocidad entre los pasados contribuyentes y los beneficiarios actuales, los contribuyentes actuales y los pasados y futuros receptores —y, por supuesto, los futuros contribuyentes, que cubrirán nuestros desembolsos actuales—. Así, estamos condenados a confiar no sólo en personas que no conocemos hoy, sino en personas que nunca pudimos conocer y que nunca conoceremos, con las que mantenemos una compleja relación de interés mutuo. Lo mismo se puede decir del gasto público. Si aumentamos los impuestos o emitimos un bono para costear un colegio en nuestro distrito, es muy posible que los principales beneficiarios sean otras personas (y sus hijos). Esto también es aplicable a la inversión pública en sistemas de tren ligero, proyectos de investigación y educativos a largo plazo, la ciencia médica, las aportaciones a la seguridad social y otros gastos colectivos, para cuyos beneficios quizá haya que esperar unos años. Así que, ¿por qué nos molestamos en aportar el

dinero? Como otros lo aportaron para nosotros en el pasado, normalmente sin pararse mucho a pensarlo, nos consideramos parte de una comunidad cívica que trasciende las generaciones.

Pero ¿quiénes somos «nosotros»? ¿En quién depositamos nuestra confianza exactamente? El filósofo conservador inglés Michael Oakeshott pensaba que la política se basa en la definición de una comunidad de confianza: «La política es la actividad de atender a los acuerdos generales de una colectividad de personas que, por su reconocimiento común de una forma de atender sus acuerdos, constituye una comunidad individual».[10] Pero esta definición es circular; ¿qué colectividad concreta de personas reconoce una forma común de «atender sus acuerdos»? ¿El mundo entero? Claramente, no. ¿Sería de esperar que un residente en Omaha, Nebraska, estuviera dispuesto a pagar impuestos para la construcción de puentes y autopistas en Kuala Lumpur sobre el supuesto implícito de que su equivalente malayo haría lo mismo por él? No.

Por lo tanto, ¿qué es lo que define el ámbito viable de una comunidad de confianza? El cosmopolitismo desarraigado está muy bien para los intelectuales, pero la mayoría de las personas viven en un lugar definido: definido por el espacio, definido por el tiempo, por la lengua, quizá por la religión, quizá —aunque sea lamentable— por el color de la piel, etcétera. Tales lugares son fungibles. La mayoría de los europeos no se habrían definido como «habitantes de Europa» hasta muy recientemente: habrían dicho que vivían en Lodz (Polonia) o Liguria (Italia) o quizá incluso en Putney (un suburbio de Londres).

El sentido de ser «europeo» como forma de identificación es un hábito reciente. En consecuencia, donde la idea de la cooperación transnacional o de la ayuda mutua podría haber despertado intensos recelos locales, hoy pasa desapercibida en buena medida. Actualmente, los estibadores holandeses subvencionan a los pescadores portugueses y a los agricultores polacos sin demasiadas quejas; sin duda, en parte porque los estibadores en cuestión no entran en demasiado detalle sobre el uso que los políticos están dando a sus impuestos. Pero esto también es una señal de confianza.

Muchos datos indican que las personas confían más en otras personas si tienen mucho en común con ellas: no sólo la religión y la lengua, sino también la renta.

Cuanto más igualitaria es una sociedad, más confianza reina en ella. Y no sólo es una cuestión de renta: donde las personas tienen vidas y perspectivas parecidas es probable que también compartan lo que se podría denominar una «visión moral». Esto facilita mucho la aplicación de medidas radicales en la política pública. En las sociedades complejas o divididas lo más probable es que una minoría —o incluso una mayoría— sea obligada a ceder, con frecuencia en contra de su voluntad. Esto hace que la elaboración de la política colectiva sea conflictiva y favorece un enfoque

minimalista de las reformas sociales: mejor no hacer nada que dividir a la gente sobre una cuestión controvertida.

La falta de confianza es claramente incompatible con el buen funcionamiento de una sociedad. La gran Jane Jacobs observó lo mismo respecto a un asunto tan práctico como la vida urbana, y la limpieza y el civismo en la calle. Si no confiamos unos en otros, nuestras ciudades tendrán un aspecto horrible y serán lugares desagradables para vivir. Además, señaló, la confianza no se puede institucionalizar. Una vez que se desgasta es prácticamente imposible restablecerla. Y ha de ser alimentada por la comunidad —la colectividad—, pues ninguna persona puede imponer a los demás, ni siquiera con las mejores intenciones, una confianza recíproca.

Las sociedades en las que la confianza está extendida suelen ser más compactas y relativamente homogéneas. Los Estados del bienestar más desarrollados y prósperos de Europa son Finlandia, Suecia, Noruega, Dinamarca, Países Bajos y Austria, con el interesante caso atípico de Alemania (antes Alemania Occidental). La mayoría de estos países tienen poblaciones muy pequeñas: de los países escandinavos, sólo Suecia alcanza los 6 millones de habitantes, y todos juntos suman menos habitantes que Tokio. Incluso Austria, con 82 millones, y los Países Bajos, con 16,7, son insignificantes comparados con el resto del mundo: sólo Bombay tiene más habitantes que los Países Bajos y toda la población de Austria cabría en la ciudad de México dos veces.

Pero no es sólo una cuestión de tamaño. Como Nueva Zelanda, otro país pequeño (con una población de 4,2 millones, aún menos que Noruega) que ha logrado mantener un nivel alto de confianza mutua, los prósperos Estados del bienestar del norte de Europa eran considerablemente homogéneos. Hasta hace muy poco tiempo sólo habría sido una pequeña exageración decir que la mayoría de los noruegos que no eran granjeros o pescadores eran niños. El 94 por ciento de la población es de origen noruego y el 86 por ciento pertenece a la Iglesia noruega. En Austria, el 92 por ciento de la población se atribuye un origen «austríaco» (la cifra estaba más próxima al cien por cien hasta la llegada de refugiados yugoslavos durante la década de 1990) y el 83 por ciento de los que declararon una religión en 2001 eran católicos. Algo parecido puede decirse de Finlandia, donde el 96 por ciento de los que declaran una religión son oficialmente luteranos (y casi todos finlandeses, salvo una pequeña minoría sueca); de Dinamarca, donde el 95 por ciento de la población se califica de luterana, e incluso de los Países Bajos —claramente divididos entre el norte mayoritariamente protestante y el sur católico, pero donde, a excepción de una exigua minoría poscolonial de Indonesia, Turquía, Surinam y Marruecos, casi todos se definen como «holandeses».

Comparémoslos con Estados Unidos: pronto no habrá ningún grupo étnico

mayoritario y la reducida mayoría protestante entre quienes declaran una religión se ve contrarrestada por una importante minoría católica (25 por ciento), por no mencionar las significativas comunidades judía y musulmana. Canadá podría hallarse en un cruce de situaciones: un país de tamaño medio (33 millones de habitantes) sin una religión predominante y con un 66 por ciento de la población que se declara de origen europeo, pero donde la confianza y sus instituciones sociales concomitantes parecen estar empezando a descomponerse. Desde luego, el tamaño y la homogeneidad no son transferibles. La India o Estados Unidos no pueden convertirse en Austria o Noruega, y en su forma más pura los Estados socialdemócratas del bienestar europeos simplemente no son exportables: tienen un atractivo muy parecido al de Volvo —y algunas de sus limitaciones— y quizá sea difícil venderlos en países y culturas donde las costosas virtudes de la solidez y la resistencia importan menos. Además, sabemos que incluso las ciudades funcionan mejor si son razonablemente homogéneas y abarcables: no resultó difícil establecer el socialismo municipal en Viena o en Amsterdam, pero costaría mucho más trabajo hacerlo en Napóles o El Cairo, por no mencionar Calcuta o São Paulo.

Por último, hay indicios claros de que si el tamaño y la homogeneidad son importantes para generar confianza y cooperación, la heterogeneidad cultural o económica puede tener el efecto opuesto. El incremento continuado del número de inmigrantes, particularmente de inmigrantes del «Tercer Mundo», guarda una estrecha correlación en los Países Bajos y en Dinamarca, y desde luego en el Reino Unido, con un marcado declive de la cohesión social. Por decirlo sin ambages: a los holandeses e ingleses no les entusiasma compartir sus Estados del bienestar con sus antiguos súbditos coloniales de Indonesia, Surinam, Pakistán o Uganda; entretanto, a los daneses, como a los austríacos, les agravia «mantener» a los refugiados musulmanes que han llegado a su país en gran número en los últimos años.

Puede que haya algo inherentemente egoísta en los Estados de servicios sociales de mediados del siglo XX, tras disfrutar de unas décadas de homogeneidad étnica y una población poco numerosa y educada, en la que casi todo el mundo podía reconocerse en los demás. La mayoría de estos países —Estados-nación autónomos, expuestos a pocas amenazas externas— tuvieron la fortuna de agruparse bajo el paraguas de la OTAN después de 1945, por lo que pudieron dedicar sus presupuestos a las mejoras internas, sin preocuparse de las inmigraciones masivas del resto de Europa, y mucho menos de otros continentes. Al cambiar esta situación, parece que la confianza ha desaparecido.

No obstante, es cierto que la confianza y la cooperación fueron las cruciales piedras angulares del Estado moderno, y cuanto mayor era la confianza más próspero era el Estado. William Beveridge podía dar por sentado en la Inglaterra de su tiempo un alto grado de armonía moral y compromiso cívico. Como tantos liberales nacidos

a finales del siglo XIX, simplemente partía de la base de que la cohesión social no sólo era un objetivo deseable, sino también una suerte de condición previa. La solidaridad —con los conciudadanos y con el propio Estado— antecede a las instituciones del bienestar que le dieron forma pública.

Incluso en Estados Unidos el concepto de confianza y la deseabilidad de la empatía fueron centrales en el debate de las políticas públicas a partir de la década de 1930. Cabría sostener que el asombroso logro de transformarse de una economía semicomatosa en los años de paz a la mayor máquina de guerra del mundo no habría sido posible sin la insistencia de Roosevelt en atender los intereses, objetivos y necesidades comunes de todos los estadounidenses. Si la II Guerra Mundial fue una «guerra buena» no fue sólo por el carácter inequívocamente atroz de los enemigos. También lo fue porque los estadounidenses se sentían a gusto con su país y con sus compatriotas.

LAS GRANDES SOCIEDADES

Nuestra nación defiende la democracia y unos buenos desagües.

JOHN BETJEMAN

¿Qué legaron la confianza, la tributación progresiva y el Estado intervencionista a las sociedades occidentales en las décadas que siguieron a 1945? La sucinta repuesta es seguridad, prosperidad, servicios sociales y mayor igualdad en diversos grados. En los últimos años nos hemos acostumbrado a la afirmación de que el precio pagado por esos beneficios —en ineficiencia económica, insuficiente innovación, asfixia del espíritu empresarial, deuda pública y pérdida de la iniciativa privada— era demasiado alto.

Los datos muestran la falsedad de la mayoría de esas críticas. Por la cantidad y la calidad de la legislación social aprobada entre 1932 y 1971, Estados Unidos fue sin duda una de esas «buenas sociedades»; pero pocos estarían dispuestos a afirmar que fallaba iniciativa o espíritu empresarial en aquellos prósperos años del Siglo Americano. No obstante, incluso si fuera cierto que los Estados europeos socialdemócratas y de servicios sociales de mediados del siglo XX eran insostenibles desde el punto de vista económico, en sí mismo esto no invalidaría sus aspiraciones.

La socialdemocracia siempre fue una política híbrida. En primer lugar, mezcló los sueños socialistas de una utopía poscapitalista con el reconocimiento práctico de la necesidad de vivir y trabajar en un mundo capitalista que a todas luces no estaba en sus últimas fases, como Marx había previsto con entusiasmo en 1848. En segundo lugar, la socialdemocracia se tomaba en serio lo referente a la «democracia»: en contraste con los socialistas revolucionarios de comienzos del siglo XX y sus sucesores comunistas, en los países libres los socialdemócratas aceptaban las reglas del juego democrático y desde el principio el precio de competir por el poder fue llegar a compromisos con sus críticos y oponentes.

Además, los socialdemócratas no estaban sólo —ni principalmente— interesados en la economía (en contraste con los comunistas, para quienes siempre fue la medida de la ortodoxia marxista). Para los socialdemócratas, especialmente en Escandinavia, el socialismo era un concepto distributivo. Se trataba de garantizar que la riqueza y los activos no se concentraran de manera desproporcionada en manos de unos pocos privilegiados. Y esto, como hemos visto, era en esencia una cuestión moral: a los

socialdemócratas, lo mismo que a los críticos de la «sociedad comercial» del siglo XVIII, les resultaban ofensivas las consecuencias de la competencia no regulada. Lo que buscaban no era tanto un futuro radical como una vuelta a los valores de una forma de vida mejor.

Por lo tanto, no debería sorprendernos que para una de las primeras socialdemócratas británicas como Beatrice Webb el «socialismo» que propugnaba pudiera resumirse en educación pública, provisión pública de servicios sanitarios y seguro médico, parques y campos de juego públicos, provisión colectiva para los ancianos, enfermos y desempleados, etcétera. Lo que tenía en mente, por tanto, era la unidad del mundo premoderno, su «economía moral», como la denominó E. P. Thompson: las personas deben cooperar, trabajar juntas para el bien común, sin excluir a nadie.

Los Estados del bienestar no eran necesariamente socialistas en su origen ni en sus objetivos. Fueron producto de otro cambio trascendental en los asuntos públicos que se produjo en Occidente entre los años treinta y los sesenta: un cambio que llevó a la administración a expertos y a estudiosos, a intelectuales y a tecnócratas. El resultado fue, en sus mejores ejemplos, el sistema de Seguridad Social de Estados Unidos o el Servicio Nacional de la Salud británico. Ambos fueron innovaciones extraordinariamente caras que rompieron con las reformas graduales del pasado.

La importancia de estos programas del bienestar no radica en el proyecto mismo —no se puede decir que fuera original la idea de garantizar a todos los estadounidenses una vejez segura o de poner a disposición de cada ciudadano británico atención médica de primera clase sin tique moderador—. Pero la idea de que el gobierno era quien mejor podía ocuparse de esas cosas y, por lo tanto, debía ocuparse de ellas no tenía precedentes.

Precisamente, siempre fue un asunto controvertido cómo debían proporcionarse esos servicios y recursos. Los universalistas, influidos por Gran Bretaña, defendían una tributación universal alta para financiarlos y que todas las personas tuvieran el mismo acceso. Los selectivistas preferían calibrar los costes y beneficios de acuerdo con las necesidades y capacidades de cada ciudadano. Aunque se trataba de opciones prácticas, reflejaban teorías sociales y morales profundamente arraigadas.

El modelo escandinavo siguió un programa más selectivo, pero también más ambiguo. Su objetivo, tal y como lo articuló el sociólogo sueco Gunnar Myrdal, era institucionalizar la responsabilidad del Estado de «proteger a las personas de sí mismas». Ni los estadounidenses ni los británicos tenían esas ambiciones. La idea de que competía al Estado saber qué era bueno para los ciudadanos —aunque la aceptamos sin protestar en los currículos escolares y en las decisiones médicas— tenía cierto regusto de eugenesia y quizá de eutanasia.

Incluso en su época de mayor apogeo, los Estados del bienestar escandinavos

dejaron la economía al sector privado, que soportaba una carga tributaria muy alta para financiar los servicios sociales, culturales, etcétera. Suecos, finlandeses, daneses y noruegos se dotaron no de la propiedad colectiva, sino de la garantía de protección colectiva. Con la excepción de Finlandia, todos los escandinavos tenían planes de pensión privados, algo que habría parecido muy extraño a los ingleses o incluso a la mayoría de los estadounidenses de aquellos días. Pero acudían al Estado para casi todo lo demás y aceptaban sin problemas la considerable intromisión moral que esto entrañaba.

Los Estados del bienestar de la Europa continental —lo que los franceses denominan *État providence* o «Estado providencia»— siguieron un tercer modelo. En este caso el énfasis se puso en proteger al ciudadano empleado de los estragos de la economía de mercado. Hay que señalar que, en este caso, el término «empleado» no se ha escogido a la ligera. En Francia, Italia y Alemania Occidental era el mantenimiento de los empleos y las rentas ante los reveses económicos lo que preocupaba al Estado del bienestar.

A los estadounidenses, e incluso a los ingleses actuales, esto les debe parecer muy peculiar. ¿Por qué proteger a un hombre o una mujer de la pérdida de un empleo que ya no produce nada que la sociedad quiera? ¿No será mejor reconocer la «destrucción creativa» del capitalismo y esperar a que surjan trabajos mejores? Pero, desde la perspectiva continental, las implicaciones políticas de echar a gran número de personas a la calle en épocas de depresión económica eran mucho más importantes que una hipotética pérdida de eficiencia por mantener empleos «innecesarios». Como los gremios del siglo XVIII, los sindicatos franceses o alemanes aprendieron a proteger a los de «dentro» —hombres y mujeres que ya tenían un trabajo fijo— de los de «fuera»: jóvenes, no cualificados y otros en busca de empleo.

El efecto de este tipo de Estado de protección social era y es poner coto a la inseguridad, al precio de distorsionar el funcionamiento supuestamente neutral del mercado de trabajo. La asombrosa estabilidad de las sociedades continentales, que habían experimentado episodios sangrientos y de guerra civil apenas unos años antes, arroja una luz favorable sobre el modelo europeo. Además, mientras que las economías británica y estadounidense han sufrido los estragos de la crisis financiera de 2008 —más del 16 por ciento de la mano de obra estadounidense está oficialmente en el paro o ya no busca empleo en el momento de escribir este libro (febrero de 2010)—, Alemania y Francia han capeado el temporal con mucho menos sufrimiento humano y exclusión económica.

Proteger los «buenos» trabajos al precio de no crear más empleos basura ha sido una opción deliberada de Francia, Alemania y otros Estados del bienestar continentales. Ya en los años setenta en Estados Unidos y el Reino Unido el empleo precario y mal pagado empezó a sustituir a los trabajos más estables de los años de

crecimiento. Actualmente, una persona joven puede considerarse afortunada si encuentra una ocupación, con el sueldo mínimo y sin seguridad social, en Pizza Hut, Tesco o Wal-Mart. En Francia o Alemania es más difícil acceder a esas vacantes. Pero quién puede afirmar, y con qué argumentos, que alguien está mejor trabajando por un sueldo bajo en Wal-Mart que cobrando el seguro de desempleo de acuerdo con el modelo europeo. La mayoría de las personas prefieren trabajar, desde luego. Pero ¿a qué precio?

Las prioridades del Estado tradicional eran la defensa, el orden público, prevenir las epidemias y evitar el malestar entre las masas. Pero tras la II Guerra Mundial, el gasto social, que no dejó de aumentar hasta 1980 aproximadamente, se convirtió en la principal responsabilidad presupuestaria de los Estados modernos. Para 1988, con la notable excepción de Estados Unidos, los principales países desarrollados dedicaban más recursos al bienestar, en sentido amplio, que a ninguna otra cosa.

Es comprensible que también se produjera un marcado aumento de los impuestos en aquellos años. A los que fueran lo suficientemente mayores como para recordar cómo habían sido las cosas antes, este crescendo del gasto social y la provisión de bienestar les debió de haber parecido poco menos que milagroso. El difunto politólogo angloalemán Ralf Dahrendorf, que estaba bien situado para apreciar la magnitud de los cambios que había presenciado en su vida, escribió sobre aquellos años optimistas que «en muchos aspectos, el consenso socialdemócrata significa el mayor progreso que la historia ha visto hasta el momento. Nunca habían tenido tantas personas tantas oportunidades vitales».[11]

No se equivocaba. Los gobiernos socialdemócratas y del bienestar mantuvieron no sólo el pleno empleo durante casi tres décadas, sino también unas tasas de crecimiento más que competitivas con las de las economías de mercado no reguladas del pasado. Y, apoyándose en los éxitos económicos, introdujeron cambios sociales radicalmente disyuntivos que al cabo de unos pocos años llegaron a parecer completamente normales. Cuando Lyndon Johnson habló de construir una «gran sociedad» sobre la base de un fuerte gasto público en una serie de programas e instituciones financiados por el gobierno, pocos se opusieron a la propuesta y menos todavía la consideraron extraña.

A comienzos de la década de 1970 habría sido inconcebible contemplar el desmantelamiento de los servicios sociales, provisiones de bienestar, recursos culturales y educacionales financiados por el Estado y muchas otras cosas que para la gente habían cobrado carta de naturaleza. Desde luego, había quien señalaba la probabilidad de que se produjera un desequilibrio entre el gasto y los ingresos públicos a medida que envejecía la generación del *baby boom* y aumentaba la factura de las pensiones. Los costes institucionales de legislar la justicia social en tantas esferas de la actividad humana eran necesariamente considerables: el acceso a la

educación superior, la provisión pública de asistencia legal a los indigentes y las subvenciones a las artes tenían un precio. Además, a medida que se ralentizaba el crecimiento de la posguerra y el desempleo endémico se convertía de nuevo en un serio problema, la base tributaria de los Estados del bienestar empezó a parecer más frágil.

Todas estas razones justificaban la inquietud en los años de declive de la «Gran Sociedad». Pero si bien habían de producir una cierta pérdida de confianza por parte de la élite administrativa, no explican la transición radical en actitudes y expectativas que ha marcado nuestra época. Una cosa es temer que un buen sistema no pueda mantenerse y otra muy distinta perder la fe en el sistema.

3

LA INSOPORTABLE LEVEDAD DE LA POLÍTICA

Para la emancipación de la mente, es imprescindible hacer primero un estudio de la historia de las opiniones.

JOHN MAYNARD KEYNES

Desde luego, siempre recordamos el pasado mejor de lo que realmente fue. El consenso socialdemócrata y las instituciones del bienestar de las décadas de la posguerra coincidieron con algunos de los peores proyectos de urbanismo y viviendas públicas de los tiempos modernos. De la Polonia comunista a la socialdemócrata Suecia y la laborista Gran Bretaña, pasando por la Francia gaullista y el South Bronx, unos planificadores presuntuosos e insensibles saturaron ciudades y suburbios de casas feas e invivibles. Algunas todavía siguen en pie. Sarcelles —un suburbio de París— atestigua la altanera indiferencia de los mandarines burocráticos ante la vida diaria de sus súbditos. Ronan Point, una torre de viviendas particularmente espantosa del este de Londres, tuvo el buen gusto de derrumbarse por sí sola, pero la mayoría de los edificios de esa época siguen en su sitio. La indiferencia de las autoridades nacionales y locales ante el daño causado por sus decisiones es sintomática de un aspecto preocupante de la planificación y la renovación de la posguerra. La idea de que quienes están en el poder saben lo que más conviene —que están empeñados en programas de ingeniería social en representación de personas que ignoran lo que es bueno para ellas— no nació en 1945, pero floreció en aquellas décadas. Esa fue la era de Le Corbusier: con demasiada frecuencia les resultaba indiferente qué pensaban las masas de los nuevos pisos y las nuevas ciudades en los que se les había reubicado, de la «calidad de vida» que se les había asignado.

A finales de los años sesenta, la idea de que «sabemos lo que es mejor para ti» estaba empezando a producir una reacción. Organizaciones voluntarias de clase media comenzaron a protestar por la demolición abusiva y a gran escala no sólo de «feas» zonas degradadas, sino también de edificios y paisajes urbanos de valor: la caprichosa demolición de las estaciones de Pensilvania en Nueva York y de Euston en Londres, la construcción de un monstruoso bloque de oficinas en el corazón del antiguo *quartier* parisino de Montparnasse, la reorganización de los distritos de ciudades enteras completamente falta de imaginación. Más que un ejercicio de

modernización socialmente responsable en nombre de la comunidad, empezaron a parecer síntomas de un poder sin control ni sensibilidad.

Incluso en Suecia, donde los socialdemócratas mantenían un firme control del poder, la inexorable uniformidad incluso de los mejores proyectos de viviendas, de los servicios sociales o de las políticas públicas de sanidad empezó a irritar a la generación más joven. Si las prácticas de eugenesia de algunos gobiernos escandinavos de la posguerra, que fomentaron e incluso impusieron la esterilización selectiva apelando al bien común, hubieran sido conocidas por más personas, la sensación opresiva de depender de un Estado panóptico podría haber sido incluso mayor. En Escocia, los altos bloques de viviendas de los distritos obreros de Glasgow, de propiedad municipal, que alojaban hasta al 90 por ciento de la población de la ciudad, tenían un aire de decadencia que atestiguaba la indiferencia del ayuntamiento (socialista) a la condición de sus electores proletarios.

La sensación, que en la década de 1970 ya se había generalizado, de que el Estado «responsable» era indiferente a las necesidades y deseos de aquellos a quienes representaba contribuyó a crear una brecha social cada vez más amplia. De una parte, estaba la generación mayor de planificadores y teóricos sociales. Herederos de la confianza eduardiana en las virtudes de la gestión, aquellos hombres y mujeres estaban orgullosos de lo que habían conseguido. Pertenecientes a la clase media, estaban especialmente satisfechos de haber logrado vincular las viejas élites al nuevo orden social.

De otra, los beneficiarios de ese orden —ya fueran los pequeños propietarios suecos, los estibadores escoceses, los afroamericanos del centro de las ciudades o los aburridos habitantes de los suburbios franceses—, a los que cada vez irritaba más tener que depender de administradores, concejales y regulaciones burocráticas. Irónicamente, eran precisamente las clases medias las que estaban más contentas con su suerte, en buena medida porque cuando entraban en contacto con el Estado del bienestar era más para beneficiarse de prestaciones populares que para sufrir restricciones a su autonomía e iniciativa.

No obstante, la brecha mayor era la intergeneracional. Para los que habían nacido después de 1945, el Estado del bienestar y sus instituciones no constituían una solución a los antiguos dilemas: simplemente eran las condiciones de vida normales —y bastante aburridas, además—. Los jóvenes del *baby boom*, que llegaron a la universidad a mediados de los años sesenta, sólo conocían un mundo de oportunidades cada vez mayores, generosos servicios médicos y educativos, unas perspectivas optimistas de movilidad social ascendente y —quizá por encima de todo— una sensación indefinible y ubicua de seguridad. Los objetivos de la generación anterior de reformadores ya no eran de interés para sus sucesores. Por el contrario, cada vez más se percibían como restricciones a la libertad y la expresión del

individuo.

EL LEGADO IRÓNICO DE LOS AÑOS SESENTA

Mi generación, la de los sesenta, pese a sus grandes ideales, destruyó el liberalismo con sus excesos.

CAMILLE PAGLIA

Una singularidad de la época fue que la división generacional trascendiera la experiencia de clase, además de la nacional. Desde luego, la expresión retórica de la revuelta juvenil se limitó a una reducida minoría: incluso en aquellos días, la mayoría de los jóvenes en Estados Unidos no iban a la universidad y las protestas estudiantiles no representaban necesariamente a la juventud en su conjunto. Pero los síntomas más reconocibles de las diferencias generacionales —la música, la ropa, el lenguaje— se difundieron extraordinariamente gracias a la televisión, los transistores y la internacionalización de la cultura popular. A finales de los sesenta, la brecha cultural que separaba a los jóvenes de sus padres quizá era mayor que en cualquier otro momento desde comienzos del siglo XIX. Esta ruptura de la continuidad reflejaba otro cambio tectónico. Para la generación anterior de políticos y votantes de izquierda, la relación entre los «trabajadores» y el socialismo —entre los «pobres» y el Estado del bienestar— había sido evidente. Desde hacía mucho, la «izquierda» estaba asociada al proletariado urbano, del que dependía en gran medida. Con independencia del pragmático atractivo que tuvieran para las clases medias, los reformadores del *New Deal*, de las socialdemocracias escandinavas y del Estado del bienestar británico habían contado con el probable apoyo de una masa de trabajadores de cuello azul y sus aliados rurales.

Sin embargo, en el transcurso de la década de 1950 este proletariado de cuello azul estaba fragmentándose y reduciéndose. El trabajo duro en las fábricas, las minas y los transportes tradicionales estaba siendo sustituido por la automatización, el auge de los servicios y una mano de obra cada vez más feminizada. Ni siquiera en Suecia podían esperar los socialdemócratas ganar las elecciones simplemente con la mayoría del voto obrero tradicional. La vieja izquierda, con sus raíces en las comunidades de la clase trabajadora y en las organizaciones sindicales, podía contar con el colectivismo instintivo y la disciplina (y la obsequiosidad) de una mano de obra industrial cautiva. Pero ésta representaba un porcentaje cada vez menor de la población.

La nueva izquierda, como empezó a llamarse en aquellos años, era muy diferente. Para la generación más joven, el «cambio» no sería resultado de una acción de masas disciplinada, definida y dirigida por portavoces autorizados; de hecho, el propio cambio parecía haber pasado del Occidente industrial a los países en desarrollo o «Tercer Mundo». Acusaba de estancamiento y «represión» tanto al comunismo como al capitalismo. La iniciativa de las acciones e innovaciones radicales estaba ahora en manos de lejanos campesinos o de nuevos sectores revolucionarios. Los «negros», los «estudiantes», las «mujeres» y, un poco después, los «homosexuales», eran los candidatos a ocupar el lugar del proletariado masculino. Como ninguno de estos sectores, ni en Estados Unidos ni en los demás países, estaba representado por separado en las instituciones de las sociedades del bienestar, la nueva izquierda se presentaba conscientemente como oposición no sólo a las injusticias del orden capitalista, sino sobre todo a la «tolerancia represiva» de sus formas más avanzadas: precisamente aquellos benevolentes administradores que habían sido los responsables de que se liberalizasen los antiguos constreñimientos y mejorase la condición de todos.

Sobre todo, la nueva izquierda, y su base mayoritariamente joven, rechazaba el colectivismo heredado de sus predecesores. Para la generación anterior de reformadores, de Washington a Estocolmo, había sido evidente que «justicia», «igualdad de oportunidades» o «seguridad económica» eran objetivos comunes que sólo podían alcanzarse mediante la acción colectiva. Cualesquiera que fuesen las deficiencias de la regulación y el control desde arriba, eran el precio de la justicia social, un precio que sin duda merecía la pena pagar.

La generación siguiente veía las cosas de otra manera. La justicia social ya no preocupaba a los radicales. Lo que unió a la generación de la década de 1960 no fue el interés de todos, sino las necesidades y los derechos de cada uno. El «individualismo» —la afirmación del derecho de cada persona a la máxima libertad individual y a expresar sin cortapisas sus deseos autónomos, así como a que éstos sean respetados e institucionalizados por la sociedad en su conjunto— se convirtió en la consigna izquierdista del momento. «Prohibido prohibir», «haz lo que quieras»: no son objetivos faltos de atractivo, pero se trata de fines esencialmente privados, no de bienes públicos. No es de extrañar que condujeran a la afirmación general de que «lo privado es político».

Así, la política de los sesenta desembocó en un agregado de reivindicaciones individuales a la sociedad y el Estado. La «identidad» empezó a colonizar el discurso público: la identidad individual, la identidad sexual, la identidad cultural. Desde ahí sólo mediaba un pequeño paso para la fragmentación de la política radical y su metamorfosis en multiculturalismo. Curiosamente, la nueva izquierda siguió siendo exquisitamente sensible a los atributos colectivos de las personas en países distantes,

donde sí se las podía agrupar en categorías sociales anónimas como «campesino», «poscolonial», «subordinado», etcétera, mientras que, en casa, el individuo predominaba sobre todo.

Con independencia de lo legítimas que sean las reivindicaciones de los individuos y de lo importantes que sean sus derechos, darles prioridad tiene un precio inevitable: se debilita el sentido de un propósito común. Hubo un tiempo en que cada uno recibía su vocabulario normativo de la sociedad —o de la clase o de la comunidad—: lo que era bueno para todos, valía por definición para cada uno. Pero no lo contrario: lo que es bueno para una persona puede (o no) ser de valor o interés para otra. Los filósofos conservadores de la época anterior comprendían bien esto, por lo que recurrieron al lenguaje y la imaginería *religiosos* para justificar la autoridad tradicional y su ascendiente sobre cada individuo. Pero el individualismo de la nueva izquierda no respetaba ni los fines colectivos ni la autoridad tradicional: después de todo, era tanto nueva como izquierda. Lo que quedaba era el subjetivismo de los intereses y deseos individuales, medidos individualmente. A su vez, esto desembocó en un relativismo moral y estético: si algo es bueno para mí no me atañe a mí averiguar si también lo es para alguien más, y mucho menos imponérselo («haz lo que quieras»).

Es cierto que muchos radicales de la década de 1960 eran partidarios entusiastas de las imposiciones, pero sólo cuando afectaban a pueblos distantes de los que sabían poco. Retrospectivamente, es asombroso cuántos occidentales en Europa y Estados Unidos expresaron su entusiasmo por la «revolución cultural» de Mao Zedong, con su uniformidad dictatorial, mientras que en sus propios países definían la reforma cultural como la maximización de la iniciativa y la autonomía individuales.

Retrospectivamente, puede parecer extraño que tantos jóvenes de los sesenta se identificaran con el «marxismo» y con proyectos radicales de toda índole, al tiempo que se distanciaban de las normas conformistas y los fines totalitarios. Pero el marxismo era un paraguas retórico bajo el que podían tener cabida formas de contestación muy diferentes —en buena medida porque ofrecía una continuidad ilusoria con la generación radical anterior—. Bajo ese paraguas y reforzada por esa ilusión, la izquierda se fragmentó y perdió todo sentido de un propósito común. Por el contrario, adoptó un aire un tanto egoísta. En aquellos años, ser de izquierda, ser radical, significaba estar centrado en uno mismo y en sus preocupaciones y ser curiosamente estrecho de miras en sus intereses. Los movimientos estudiantiles de izquierda estaban más preocupados por la hora de cierre de las residencias de estudiantes que por las prácticas de los obreros industriales; en Italia, universitarios de clase media alta pegaron palizas a modestos policías en nombre de la justicia revolucionaria; las airadas críticas proletarias a los explotadores capitalistas fueron desplazadas por consignas irónicas y despreocupadas sobre la libertad sexual. Esto no quiere decir que la nueva generación de radicales fuera insensible a la injusticia o a la

iniquidad política: las protestas contra la guerra de Vietnam y los disturbios raciales de los sesenta no fueron insignificantes. Pero carecían de cualquier sentido de propósito colectivo y, más bien, se entendían como extensiones de la expresión y la ira individuales.

Estas paradojas de la meritocracia —la generación de los sesenta fue sobre todo el exitoso subproducto de los mismos Estados del bienestar en los que volcaba su juvenil desprecio— reflejaban una debilidad. Las antiguas clases patricias habían sido sucedidas por una generación de bienintencionados ingenieros sociales, pero ninguna de ellas estaba preparada para la radical desafección de sus hijos. El consenso implícito de las décadas de la posguerra se había roto y estaba empezando a surgir un nuevo consenso, decididamente antinatural, en torno a la primacía de los intereses individuales. Los jóvenes radicales nunca habrían descrito sus fines de esa manera, pero fue la distinción entre las valiosas libertades individuales y los irritantes constreñimientos públicos lo que más tocaba sus emociones. Irónicamente, esta misma distinción es lo que también definía a la nueva derecha que estaba surgiendo.

La venganza de los austríacos

Hemos de afrontar el hecho de que el mantenimiento de la libertad individual es incompatible con la plena satisfacción de nuestra visión de la justicia distributiva.

Friedrich Hayek

El conservadurismo —por no mencionar la derecha ideológica— era una preferencia minoritaria en las décadas que siguieron a la II Guerra Mundial. La antigua derecha se había desacreditado en dos ocasiones. En el mundo angloparlante, los conservadores habían sido incapaces de prever, comprender o corregir la magnitud de los daños que provocó la Gran Depresión. Cuando estalló la guerra, sólo el núcleo del antiguo Partido Conservador inglés y los inflexibles republicanos *Know Nothing* seguían oponiéndose a los administradores semikeynesianos en Londres y al *New Deal* en Washington para responder de forma imaginativa a la crisis.

En la Europa continental las élites conservadoras pagaron el precio de su connivencia (y peor) con las potencias ocupantes. Tras la derrota del Eje desaparecieron del poder y de los cargos políticos. En la Europa del Este, los antiguos partidos de centro y de derecha fueron brutalmente destruidos por sus sucesores comunistas, pero tampoco en Europa occidental había espacio para los reaccionarios tradicionales. Una nueva generación de moderados ocupó su lugar.

Al conservadurismo intelectual le fue algo mejor. Por cada Michael Oakeshott, aislado en su riguroso desprecio del moderno *bien pensant*, había cien intelectuales progresistas que propugnaban un consenso. Nadie prestaba mucha atención a los partidarios del mercado libre o del «Estado mínimo», y aunque la mayoría de los antiguos liberales seguían desconfiando instintivamente de la ingeniería social, dieron su apoyo, aunque sólo fuera por prudencia, a un nivel muy alto de activismo gubernamental. De hecho, en los años que siguieron a 1945 el centro de gravedad de la discusión política no se hallaba entre la izquierda y la derecha, sino más bien dentro de la izquierda: entre los comunistas y sus simpatizantes y el consenso liberal-socialdemócrata mayoritario.

Lo más próximo a un conservadurismo teórico serio en aquellos años de consenso fue obra de hombres como Raymond Aron en Francia, Isaiah Berlin en el Reino Unido y —aunque en una clave bastante diferente— Sidney Hook en Estados Unidos.

A los tres les habría desagradado la etiqueta de «conservador»: eran liberales clásicos, anticomunistas por razones éticas, además de políticas, y estaban imbuidos del recelo decimonónico ante un Estado excesivamente poderoso. Cada uno a su manera, eran realistas: aceptaban la necesidad de las provisiones del bienestar y la intervención social, por no mencionar la tributación progresiva y la consecución colectiva de bienes públicos. Pero por instinto y experiencia se oponían a todas las formas de poder autoritario.

A Aron se le conoció en aquellos años especialmente por su firme hostilidad a los ideólogos marxistas dogmáticos y su lúcido apoyo a Estados Unidos, cuyas deficiencias nunca negó. Berlin se hizo famoso por su conferencia de 1958 sobre «Dos conceptos de libertad», en la que distinguió entre libertad positiva —la consecución de derechos que sólo un Estado puede garantizar— y libertad negativa: el derecho de cada uno a hacer lo que le parezca sin intromisiones. Aunque él siempre se vio como un liberal tradicional, favorable a todas las aspiraciones reformistas de la tradición liberal británica con la que se identificaba, Berlin se convirtió en una referencia fundadora para una generación posterior de neoliberales.

A Hook, como a tantos estadounidenses de su tiempo, le preocupaba la lucha anticomunista. Así, su liberalismo desembocó en la práctica en una defensa de las libertades tradicionales de una sociedad abierta. De acuerdo con los criterios imperantes en Estados Unidos, los hombres como Hook eran socialdemócratas en todo menos en el nombre: tenían en común con otros «liberales» estadounidenses como Daniel Bell una afinidad electiva por las ideas y las prácticas políticas europeas. Pero la intensidad de su antipatía por el comunismo tendía entre él y los conservadores más convencionales un puente que en el futuro ambas partes cruzarían cada vez con más facilidad.

La labor de la derecha renaciente se vio facilitada no sólo por el paso del tiempo —a medida que la gente iba olvidando los traumas de las décadas de 1930 y 1940, y estaba más abierta a las voces conservadoras tradicionales—, sino también por sus oponentes. El narcisismo de los movimientos estudiantiles, los ideólogos de la nueva izquierda y la cultura popular de la generación de los sesenta invitaban a una reacción conservadora. Nosotros —podía afirmar ahora la derecha— defendemos los «valores», la «nación», el «respeto», la «autoridad» y el patrimonio y la civilización de un país o continente, o incluso de «Occidente», que «ellos» (la izquierda, los estudiantes, los jóvenes, las minorías radicales) ni comprenden ni sienten.

Llevamos viviendo tanto tiempo con esta retórica que parece evidente que la derecha recurriría a ella. Pero hasta mediados de los sesenta más o menos habría sido absurdo pretender que la «izquierda» era insensible a la nación o a la cultura tradicional, y mucho menos a la «autoridad». Por el contrario, la vieja izquierda era incorregiblemente anticuada en esas cuestiones. Los valores culturales de un Keynes

o un Reith, un Malraux o un De Gaulle eran compartidos acríticamente por muchos de sus oponentes de izquierda: excepto durante un breve periodo después de la Revolución Rusa, la izquierda política mayoritaria era tan convencional en la estética como en casi todo lo demás. Si la derecha se hubiera visto obligada a enfrentarse exclusivamente a los socialdemócratas y a los liberales de viejo cuño, nunca habría logrado el monopolio del conservadurismo cultural y los «valores».

Donde los conservadores podían señalar un contraste entre ellos y la vieja izquierda era precisamente en la cuestión del Estado y sus usos. Pero incluso en esto, hasta mediados de los años setenta no apareció una nueva generación de conservadores que se atreviera a poner en tela de juicio el «estatismo» de sus predecesores y ofreciera recetas radicales para salir de lo que describía como la «esclerosis» de unos gobiernos excesivamente ambiciosos y su efecto asfixiante sobre la iniciativa privada.

Margaret Thatcher, Ronald Reagan y —mucho más tímidamente— Valéry Giscard d'Estaing en Francia fueron los primeros políticos de grandes partidos situados a la derecha del centro que se aventuraron a romper el consenso de la posguerra. Es cierto que en las elecciones presidenciales de 1964 Barry Goldwater había hecho una temprana incursión en ese sentido: con desastrosas consecuencias. Seis años después, Edward Heath —el futuro primer ministro conservador— experimentó con propuestas para favorecer mercados más libres y un Estado menos intervencionista, pero fue castigado violenta e injustamente por su aplicación «anacrónica» de ideas económicas periclitadas y se vio obligado a dar marcha atrás apresuradamente.

Como sugiere el tropiezo de Heath, aunque a muchas personas les irritaba el poder excesivo de los sindicatos o la indiferencia burocrática, no estaban dispuestas a considerar una retirada en toda la regla. El consenso socialdemócrata y sus encarnaciones institucionales podían ser tediosos e incluso paternalistas, pero funcionaban, y la gente lo sabía. Mientras la mayoría creyó que la «revolución keynesiana» había llevado a cabo cambios irreversibles, los conservadores se hallaban en un callejón sin salida. Podían ganar batallas culturales sobre los «valores» y la «moral», pero si no eran capaces de llevar el debate de las políticas públicas por otros derroteros muy diferentes, estaban condenados a perder la guerra económica y política.

Por tanto, la victoria del conservadurismo y la profunda transformación que llevó a cabo durante las tres décadas siguientes estaban lejos de ser inevitables: fue necesaria una revolución intelectual. En el transcurso de poco más de una década, el «paradigma» dominante de la conversación pública pasó del entusiasmo intervencionista y la consecución de bienes públicos a una visión del mundo que encuentra su mejor expresión en el notorio lema de Margaret Thatcher: «La sociedad

no existe, sólo hay individuos y familias». En Estados Unidos, casi exactamente por las mismas fechas, Ronald Reagan alcanzó una popularidad duradera cuando afirmó que «estaba amaneciendo en América». El gobierno ya no era la solución, sino el problema.

Si el gobierno es el problema y la sociedad no existe, el papel del Estado vuelve a quedar reducido al de facilitador. La labor del político consiste en averiguar qué es lo mejor para el individuo y después ofrecerle las condiciones para que trate de conseguirlo con una interferencia mínima. El contraste con el consenso keynesiano no puede ser mayor: de hecho, el propio Keynes pensaba que el capitalismo no sobreviviría si se limitaba a proporcionar a los ricos los medios para hacerse más ricos. Fue precisamente esta concepción tan miope del funcionamiento de una economía de mercado lo que, en su opinión, condujo al abismo. Entonces, ¿por qué en nuestro tiempo caímos de nuevo en una confusión semejante, reduciendo la conversación pública a un debate planteado en términos estrechamente económicos? Para que el consenso keynesiano se abandonara con tanta facilidad y aparente unanimidad, los contraargumentos debieron de ser muy poderosos. Lo eran, y no se presentaron por sí solos. Nosotros somos los involuntarios herederos de un debate con el que la mayoría de la gente no está familiarizada. Cuando se nos pregunta qué hay tras el nuevo (viejo) pensamiento económico, podemos responder que fue ideado por economistas angloestadounidenses que en su mayoría estaban relacionados con la Universidad de Chicago. Pero si preguntamos de dónde venían las ideas de los *Chicago boys*, vemos que la mayor influencia la ejercieron un grupo de extranjeros, todos ellos inmigrantes de Europa central: Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Joseph Schumpeter, Karl Popper y Peter Drucker.

Von Mises y Hayek eran los distinguidos «abuelos» de la Escuela de Chicago de la economía de libre mercado. A Schumpeter se le conoce más por su entusiasta descripción de la creatividad destructiva del capitalismo y a Popper por su defensa de la «sociedad abierta» y sus escritos sobre totalitarismo. En cuanto a Drucker, sus publicaciones sobre gestión ejercieron una enorme influencia sobre la teoría y la práctica de las empresas en las prósperas décadas de la posguerra. Tres de estos hombres habían nacido en Viena, el cuarto (Von Mises) en el Lemberg austríaco (actualmente Lvov), y el quinto (Schumpeter) en Moravia, unas docenas de kilómetros al norte de la capital imperial. Los cinco quedaron profundamente afectados por la catástrofe que sacudió su Austria natal de entreguerras.

Tras el cataclismo de la I Guerra Mundial y un breve experimento municipal socialista en Viena (en cuyos debates sobre la socialización económica participaron Hayek y Schumpeter), el país sufrió un golpe reaccionario en 1934 y, cuatro años después, la invasión y la ocupación nazis. Como a muchos otros, estos acontecimientos obligaron a exiliarse a los jóvenes economistas austríacos, y todos

ellos —Hayek en particular— elaborarían sus escritos y doctrinas a la sombra de lo que se convirtió en el interrogante central de su época: ¿por qué se había derrumbado la Austria liberal y se había impuesto el fascismo?

Su respuesta: los fallidos intentos de la izquierda (marxista) de introducir en Austria después de 1918 la planificación estatal, los servicios municipales y la colectivización económica no sólo habían fracasado, sino que habían conducido directamente a la contrarreacción. Así, Popper, por mencionar el caso más conocido, sostenía que la indecisión de sus contemporáneos socialistas —paralizados por la fe en las «leyes históricas»— no podía hacer frente a la energía radical de los fascistas, que *actuaban*.[12] El problema era que los socialistas tenían demasiada fe tanto en la lógica de la historia como en la razón de los hombres. Los fascistas, a quienes ambas cosas resultaban indiferentes, estaban extraordinariamente bien situados para imponerse.

Por tanto, en opinión de Hayek y sus contemporáneos, la tragedia europea la habían provocado las deficiencias de la izquierda: primero por su incapacidad para alcanzar sus objetivos y, después, por no haber podido hacer frente al desafío de la derecha. Por caminos independientes, todos ellos llegaron a la misma conclusión: la mejor —en realidad, la única— manera de defender el liberalismo y una sociedad abierta era mantener al Estado alejado de la vida económica. Si se mantenía a la autoridad a una distancia prudencial, si se impedía a los políticos —por bienintencionados que fueran— planificar, manipular o dirigir los asuntos de sus conciudadanos, sería posible mantener a distancia a los extremistas de derecha y de izquierda.

Como hemos visto, ese mismo dilema —cómo entender lo que había ocurrido en el periodo de entreguerras e impedir que volviera a ocurrir— fue al que se enfrentó Keynes. De hecho, el economista inglés se planteaba esencialmente los mismos problemas que Hayek y sus colegas austríacos. No obstante, para Keynes se había hecho evidente que la mejor defensa contra el extremismo político y el colapso económico era incrementar el papel del Estado, lo que significaba, entre otras cosas, la intervención económica contracíclica.

Hayek proponía lo contrario. En su clásico *Camino de servidumbre*, escrito en 1944, sostenía: «Ninguna descripción en términos generales puede dar una idea suficiente de la semejanza de gran parte de la literatura política inglesa actual con las obras que destruyeron la fe en la civilización occidental en Alemania y crearon el estado de ánimo en el que pudo triunfar el nazismo».[13]

En otras palabras, Hayek —que ahora vivía en Inglaterra y enseñaba en la London School of Economics— estaba proyectando explícitamente (sobre la base del precedente austríaco) un futuro fascista si el laborismo llegaba al poder en Gran Bretaña con el programa de bienestar y servicios sociales que constituía el eje de su

campaña. Como sabemos, los laboristas ganaron. Pero lejos de preparar el terreno a un renacimiento del fascismo, su victoria contribuyó a estabilizar el país en la posguerra.

Durante los años que siguieron a 1945, a la mayoría de los observadores inteligentes les parecía que los austríacos habían cometido un simple error de categorías. Como muchos otros refugiados, habían supuesto que las condiciones que condujeron a la quiebra del capitalismo liberal en la Europa de entreguerras serían reproducibles de forma permanente e infinita. Por tanto, a ojos de Hayek, Suecia era otro país condenado a seguir la senda alemana hacia el abismo gracias al éxito político de su mayoría socialdemócrata en el gobierno y a su ambiguo programa legislativo.

Al malinterpretar las lecciones del nazismo —o aplicar asiduamente un reducido número de ellas de forma muy selectiva—, los intelectuales refugiados de Europa central se marginaron a sí mismos en el próspero entorno occidental de la posguerra. En palabras de Anthony Crosland, que escribía en 1956, en el apogeo de la confianza socialdemócrata de la posguerra, «nadie que tenga cierta reputación cree ya la otrora popular tesis de Hayek de que cualquier interferencia en el mecanismo del mercado nos abocaría al descenso por la resbaladiza pendiente que conduce al totalitarismo». [14]

Los intelectuales refugiados —y en especial los economistas— experimentaban un resentimiento endémico hacia sus refractarios anfitriones. Todo pensamiento social no individualista —cualquier argumento que descansase sobre categorías colectivas, objetivos comunes o las nociones de bienes sociales, justicia, etcétera— despertaba en ellos inquietantes recuerdos de convulsiones pasadas. Pero incluso en Austria y Alemania las condiciones habían cambiado radicalmente: sus recuerdos tenían poca o ninguna aplicación práctica. Los hombres como Hayek o Von Mises parecían condenados a ser marginales cultural y profesionalmente. Sólo cuando los Estados del bienestar, cuyo fracaso habían predicho con tanta diligencia, empezaron a sufrir dificultades, volvieron a encontrar una audiencia para sus opiniones: la tributación alta inhibe el crecimiento y la eficacia, la regulación gubernamental ahoga la iniciativa y el espíritu empresarial, cuanto más pequeño es el Estado, más saludable es la sociedad, y así sucesivamente.

Por tanto, cuando recapitulamos los tópicos convencionales sobre los mercados libres y las libertades occidentales, en realidad estamos reflejando —como la luz de una estrella que se apaga— un debate inspirado y mantenido hace setenta años por hombres que, en su mayor parte, habían nacido a finales del siglo XIX. Desde luego, los términos económicos que se están imponiendo en el pensamiento actual no suelen estar asociados con aquellas desavenencias y experiencias políticas. La mayoría de los estudiantes de las escuelas de negocios nunca han oído hablar de algunos de esos exóticos pensadores extranjeros y tampoco se fomenta su lectura. Sin embargo, si no

comprendemos los orígenes austríacos de su (y nuestro) pensamiento, es como si habláramos una lengua que no acabamos de entender.

Quizá merezca la pena señalar aquí que ni siquiera a Hayek se le puede considerar responsable de las simplificaciones ideológicas de sus acólitos. Como Keynes, consideraba la economía una ciencia interpretativa que no se presta a la predicción y la precisión. Si la planificación era errónea para Hayek es porque obligatoriamente se basaba en cálculos y predicciones que, en lo esencial, eran absurdos y por tanto irracionales. La planificación no era un tropiezo moral, y mucho menos criticable de acuerdo con algún principio general. Simplemente no era factible, y, si hubiera sido coherente, Hayek habría reconocido que prácticamente lo mismo puede decirse de las teorías «científicas» del mecanismo de mercado.

Desde luego, la diferencia es que la planificación debía imponerse para que funcionara como se pretendía y por tanto conducía directamente a la dictadura: éste era el verdadero enemigo de Hayek. El mercado eficiente quizá fuera un mito, pero al menos no entrañaba coerción desde arriba. En cualquier caso, su dogmático rechazo de todo control central propició la acusación de… dogmatismo. Fue Michael Oakeshott quien observó que el «hayekismo» era a su vez una doctrina: «Un plan para oponerse a toda planificación puede ser mejor que su opuesto, pero pertenece al mismo estilo de política».[15]

En Estados Unidos, entre la nueva generación de ufanos económetras (una subdisciplina sobre cuyo pretendido cientifismo tanto Hayek como Keynes habrían tenido mucho que decir), la idea de que el socialismo democrático es inalcanzable y tiene consecuencias perversas ha cobrado un carácter casi teológico. Este credo se ha vinculado a la condena popular de todo esfuerzo por acrecentar el papel del Estado —o del sector público— en la vida diaria de los ciudadanos estadounidenses.

En el Reino Unido esta extensión concreta de la lección austríaca no ha adquirido un atractivo similar. Las razones son evidentes: la popularidad de la atención sanitaria gratuita o de la educación superior subvencionada, por mencionar los ejemplos más conocidos. Pero en el transcurso de la era Thatcher-Blair-Brown la santificación de los banqueros, corredores de bolsa, inversores, nuevos ricos y cualquiera que tenga acceso a grandes sumas de dinero ha conducido a una gran admiración por una «industria de los servicios financieros» con una regulación mínima, y la consiguiente fe en el funcionamiento, benevolente por naturaleza, del mercado global de productos financieros.

Exactamente qué habrían pensado Hayek o incluso Schumpeter, el profeta de la destrucción capitalista, de este grosero culto al dinero y a quienes lo poseen es otra cuestión. Pero no puede haber ninguna duda de que lo que se toma por justificación de la vasta y creciente brecha de riqueza en la Gran Bretaña de hoy proviene de la apología de una regulación mínima, la menor interferencia posible y las virtudes del

sector privado a las que los escritos económicos de los austríacos contribuyeron tan directamente. El caso británico, incluso más que el estadounidense, apunta a las consecuencias prácticas de esta retrotransformación del lenguaje económico moderno, aunque la triste historia del entusiasmo islandés por las indómitas rutas del pillaje bancario es aún más ilustrativa. Comenzamos con un puñado de destacados intelectuales exiliados en la Europa de entreguerras, pasamos por dos generaciones de economistas académicos empeñados en reconfigurar su disciplina… y llegamos a los escándalos de las bancarrotas, las hipotecas basura, las finanzas privadas y los fondos de inversión de años recientes. Detrás de cada cínico (o simplemente incompetente) ejecutivo bancario o inversor hay un economista que le asegura (y a nosotros), desde una posición de autoridad intelectual indiscutida, que sus actos son útiles socialmente y que, en todo caso, no deben ser sometidos al escrutinio público. Detrás de ese economista y de sus crédulos lectores están los participantes en debates periclitados. Así, la desvaída condición de nuestro actual lenguaje público —nuestra incapacidad para pensar más allá de las categorías y los tópicos que conforman y distorsionan la política tanto en Washington como en Londres— es un homenaje a una de las grandes intuiciones de Keynes:

«Los hombres prácticos, que se consideran exentos de toda influencia intelectual, suelen ser esclavos de algún economista ya caduco. Los orates en el poder, que oyen voces en el aire, extraen su frenesí de algún escritorzuelo académico de hace años. Estoy seguro de que el poder de los intereses creados se ha exagerado enormemente en comparación con la restricción gradual de las ideas».[16]

El culto de lo privado

Sugerir la acción social por el bien público a la ciudad de Londres es como discutir el origen de las especies con un obispo hace sesenta años.

John Maynard Keynes

Entonces, ¿qué han hecho los «orates en el poder» de los que hablaba Keynes con las ideas que heredaron de economistas caducos? Han empezado a desmantelar las competencias e iniciativas propiamente económicas del Estado. Es importante que quede claro: esto no ha significado ninguna reducción del Estado *per se*. Margaret Thatcher —como George W. Bush y Tony Blair después de ella— nunca dudó en reforzar los instrumentos represivos y de recogida de información del gobierno central. Gracias a las cámaras de circuito cerrado, las escuchas telefónicas, Homeland Security, Independent Safeguarding Authority y otros mecanismos, ha seguido ampliándose el control panóptico que el Estado moderno ejerce sobre sus súbditos. Mientras que Noruega, Finlandia, Francia, Alemania y Austria —todos ellos Estados niñera, «de la cuna a la tumba»— nunca han recurrido a ese tipo de medidas excepto en tiempos de guerra, son las sociedades de mercado anglosajonas, que tanto se vanaglorian de sus libertades, las que han ido más lejos en estas direcciones orwellianas.

Por de pronto, si tuviéramos que identificar una sola consecuencia general de la transformación intelectual que caracterizó el último tercio del siglo XX, probablemente sería el culto al sector privado y, en particular, el culto a la privatización. Algunos dirían que el entusiasmo por desprenderse de los bienes públicos sólo era pragmático. ¿Por qué privatizar? Porque en una época de restricciones presupuestarias la privatización parece que ahorra dinero. Si el Estado posee una fábrica ineficaz o un servicio caro —el suministro de agua, por ejemplo, o los ferrocarriles—, se desprende de él mediante la transferencia a compradores privados.

La venta aporta dinero a las arcas del Estado. Mientras, al entrar en el sector privado, la empresa en cuestión se hace más eficiente gracias al afán de lucro. Todo el mundo sale ganando: el servicio mejora, el Estado se libra de una responsabilidad que en realidad no le corresponde, los inversores obtienen beneficios y el sector público

obtiene unos ingresos únicos por la venta. Por lo tanto, aparentemente la privatización representa una retirada de las preferencias dogmáticas centradas en el Estado y la vuelta al cálculo estrictamente económico.

Después de todo, «no se ha podido demostrar prácticamente en ningún país que el rendimiento de las industrias nacionalizadas fuera mejor que el de las empresas privadas o mixtas».[17] Y las desventajas de la propiedad pública son indudables. En el Reino Unido en especial, el Tesoro se limitaba a exprimir compañías que eran potencialmente rentables. Se invertía lo mínimo y la mayor parte de los beneficios iban a engrosar las arcas públicas. Así, se esperaba que el ferrocarril y las minas mantuvieran los precios bajos por razones sociales y políticas, pero, al mismo tiempo, se les exigía que dieran beneficios.

A la larga, esto hizo que las empresas no fueran rentables. En otros lugares, en Suecia, por ejemplo, el Estado intervenía menos en la economía, pero con frecuencia regulaba sueldos, condiciones, precios y productos, lo que tenía un efecto amortiguador. De esta forma, a los beneficios económicos a corto plazo de la privatización había que sumar un hipotético incremento en la iniciativa y la eficacia. Se suponía razonablemente que, como mínimo, una empresa de propiedad pública que pasaba a manos privadas se beneficiaría de inversiones a largo plazo y precios eficientes.

Esto en cuanto a la teoría. La práctica ha sido muy diferente. Con la llegada del Estado moderno (en especial durante el transcurso del siglo pasado), transportes, hospitales, escuelas, servicios postales, ejércitos, prisiones, fuerzas de policía y el acceso económico a la cultura —servicios esenciales en los que el afán de lucro no tiene un efecto beneficioso— pasaron a depender de la regulación o del control público. Ahora se les está devolviendo a los empresarios privados.

Hemos presenciado un traspaso continuado de la responsabilidad pública al sector privado sin que ello haya representado ninguna ventaja colectiva evidente. Al contrario de lo que pretenden el mito popular y la teoría económica, la privatización es ineficiente. La mayoría de las cosas que a los gobiernos les ha parecido oportuno traspasar al sector privado estaba dando pérdidas: tanto si se trataba de ferrocarriles, minas, servicios postales, o suministro de energía, costaba más proporcionarlos y mantenerlos que los ingresos que pudieran generar.

Precisamente por esta razón dichos bienes públicos carecían intrínsecamente de atractivo para los compradores privados a no ser que se ofrecieran con grandes descuentos. Pero cuando el Estado vende barato, el público pierde. Se ha calculado que, en el transcurso de la era Thatcher de privatizaciones en el Reino Unido, el precio deliberadamente bajo al que se pusieron a la venta antiguos activos públicos resultó en una transferencia neta de 14.000 millones de libras de los contribuyentes a los accionistas e inversores.

A esta pérdida habría que sumar 3.000 millones de libras en comisiones a los banqueros que realizaron las transacciones en las privatizaciones. Por lo tanto, el Estado desembolsó al sector privado en torno a 17.000 millones de libras (30.000 millones de dólares) para facilitar la venta de activos para los cuales no habría habido comprador en otro caso. Son sumas importantes de dinero —aproximadamente la dotación de la Universidad de Harvard, por ejemplo, o el PIB de Paraguay o el de Bosnia-Herzegovina—. Difícilmente puede interpretarse esto como un uso eficiente de los recursos públicos.

Una razón de que la privatización en el Reino Unido parezca engañosamente beneficiosa es que coincide con el final de décadas de decadencia británica en comparación con sus competidores europeos. Pero esto se debió casi exclusivamente al descenso de las tasas de crecimiento en los demás países: no hubo un repentino cambio de tendencia en el comportamiento económico británico. El mejor estudio que se ha realizado sobre este tema concluye que la privatización en sí tuvo un impacto decididamente modesto sobre el crecimiento económico a largo plazo, mientras que propició una redistribución regresiva de la riqueza de los contribuyentes y consumidores a los accionistas de las compañías recién privatizadas.[18]

La única razón para que los inversores privados estén dispuestos a adquirir bienes públicos que en apariencia son ineficientes es que el Estado elimina o reduce su exposición al riesgo. En el caso del Metro de Londres, por ejemplo, se creó un «Consorcio Público-Privado» —Public-Private Partnership o PPP— para invitar a los inversores interesados a participar. Se aseguró a las compañías compradoras que pasara lo que pasara estarían protegidas contra pérdidas graves —lo que debilita el argumento a favor de la privatización: el afán de lucro—. En esas condiciones privilegiadas el sector privado resulta al menos tan ineficaz como el público: se emboba los beneficios y deja que el Estado cargue con las pérdidas.

El resultado ha sido el peor tipo de «economía mixta»: una empresa privada apoyada indefinidamente por fondos públicos. En Gran Bretaña, los recién privatizados Grupos de Hospitales del Servicio Nacional de la Salud quiebran periódicamente: casi siempre porque se les insta a que generen todos los beneficios posibles, pero se les prohíbe cobrar lo que piensan que el mercado puede soportar. Entonces, los *trusts* de hospitales (como el Metro de Londres, cuyo PPP se hundió en 2007) acuden al gobierno para que se haga cargo de la factura. Cuando esto ocurre en serie —como pasó con los ferrocarriles privatizados—, el efecto es una paulatina renacionalización *de facto*, pero sin ninguna de las ventajas del control público.[19]

El resultado es un albur moral. El popular tópico de que los bancos que pusieron de rodillas a las finanzas internacionales en 2008 eran «demasiado grandes para dejar que se hundieran» se puede extender infinitamente. Ningún gobierno puede permitir que su sistema de ferrocarriles «se hunda». No se puede dejar que las compañías

eléctricas o de gas privatizadas, o las redes de control del tráfico aéreo, acaben paralizándose Por la mala gestión o por incompetencia financiera. Y, claro está, sus nuevos gestores y propietarios lo saben.

Es curioso que este aspecto escapara a la aguda vista de Friedrich Hayek. Con todo lo que insistió en que las industrias monopolísticas (incluidos el ferrocarril y los servicios públicos) debían dejarse en manos privadas, no se preocupó de prever las implicaciones: como nunca podría permitirse que esos servicios nacionales vitales quebraran, los nuevos dueños podrían correr riesgos, malgastar o hacer un uso indebido de los fondos, sabedores de que el gobierno acudiría al rescate.

El albur moral se produce incluso en el caso de instituciones y negocios que en principio son beneficiosos para la colectividad. Recordemos lo que ocurrió con Fannie Mae y Freddie Mac, las agencias privadas responsables de facilitar hipotecas a los estadounidenses de clase media: un servicio vital para el bienestar de una economía de consumo basada en la propiedad de la vivienda y los créditos baratos. Antes de la quiebra de 2008, Fannie Mae llevaba varios años recibiendo préstamos del gobierno (a unas tasas de interés artificialmente bajas) y prestándolo comercialmente con beneficios muy sustanciales.

Como se trataba de una empresa privada (aunque con acceso privilegiado a los fondos públicos), esos beneficios representaban dinero público reciclado para los accionistas y ejecutivos de la compañía. El hecho de que a consecuencia de esas transacciones interesadas se concedieran millones de hipotecas sólo constituye un agravante: cuando Fannie Mae se vio obligada a resolver los préstamos, causó un gran sufrimiento a una amplia franja de la clase media estadounidense.

Los estadounidenses han privatizado menos que sus admiradores británicos. Pero la dotación deliberadamente insuficiente de servicios públicos, como Amtrak, que no cuentan con el favor gubernamental ha desembocado en un servicio inadecuado, condenado a ser ofrecido más pronto o más tarde a precio de saldo a un comprador privado. En Nueva Zelanda, donde el gobierno privatizó los servicios de ferrocarril y de transbordadores en la década de 1990, sus nuevos propietarios les despojaron implacablemente de todos los activos vendibles. En julio de 2008 el gobierno de Wellington no tuvo más remedio que volver a poner bajo control público un transporte eviscerado y que seguía dando pérdidas, pero con un coste mucho mayor del que habría sido necesario si se hubiera invertido debidamente en él desde el principio.

En la historia de la privatización hay ganadores además de perdedores. En Suecia, tras una crisis bancaria que dejó al Estado con una grave falta de ingresos, el gobierno (conservador) de comienzos de los años noventa reasignó el 14 por ciento de las aportaciones para la jubilación, hasta entonces monopolizadas por el Estado, a planes de pensiones privados. Como cabía esperar, los principales beneficiarios de la

operación fueron las compañías de seguros. De la misma forma, entre las condiciones en que los servicios públicos británicos se vendieron al mejor postor estaba la «prejubilación» de decenas de miles de trabajadores. Éstos perdieron sus empleos y el Estado tuvo que cargar con unas pensiones para las que no había suficientes fondos, pero a los accionistas de las nuevas compañías privatizadas se les eximió de toda responsabilidad.

Entregar la propiedad a los empresarios permite al Estado desentenderse de sus obligaciones morales. Esto fue deliberado: en el Reino Unido, entre 1979 y 1996 (es decir, durante los años de Thatcher y de Major, la proporción del sector privado de servicios personales subcontratada por el gobierno ascendió del 11 al 34 por ciento, correspondiendo el incremento mayor al cuidado residencial de personas mayores, niños y enfermos mentales. Los recién privatizados hogares y centros de atención lógicamente redujeron la calidad del servicio para aumentar los beneficios y los dividendos. De esta forma, el Estado del bienestar se fue desmontando a hurtadillas para beneficio de un puñado de empresarios y accionistas. La subcontratación nos lleva al tercer argumento, quizá el más revelador, contra la privatización. Muchos de los bienes y servicios de los que los Estados tratan de desprenderse han sido mal gestionados: por incompetencia, inversiones insuficientes, etcétera. No obstante, por mala que sea la gestión, los servicios postales, las redes ferroviarias, las residencias para jubilados, las cárceles y otras provisiones objeto de la privatización no pueden dejarse por completo a los caprichos del mercado. En la gran mayoría de los casos son intrínsecamente el tipo de actividad que alguien debe regular: por eso acabaron en las manos públicas en su momento.

La disposición semiprivada-semipública de responsabilidades que en lo esencial son colectivas nos lleva de nuevo a una historia que ya es muy vieja. Si su declaración de impuestos es investigada actualmente en Estados Unidos es porque el gobierno ha decido investigarle, pero lo más probable es que la investigación en sí la realice una compañía privada. El gobierno ha subcontratado el servicio para que alguien lo lleve a cabo en nombre del Estado, de la misma forma que Washington contrata a agentes privados para que se encarguen (con beneficios) de la seguridad, el transporte y el *know-how* técnico en Irak y Afganistán.

En suma, los gobiernos ceden cada vez más sus responsabilidades a empresas privadas, que ofrecen administrarlas mejor que el Estado y con menores costes. En el siglo XVIII esto se llamaba *taxfarming*: la venta de los derechos de recaudación. Los primeros gobiernos modernos con frecuencia carecían de medios para recaudar impuestos y por tanto invitaban a individuos privados a que presentaran ofertas para encargarse de esa tarea. Quien hacía la oferta más alta obtenía el empleo y —una vez que había pagado la suma estipulada— podía recaudar lo que le pareciese y quedárselo. El gobierno aceptaba un descuento en sus ingresos impositivos previstos

a cambio de un anticipo en efectivo. Después de la caída de la monarquía en Francia hubo un consenso general en que ese sistema era absurdo e ineficiente. En primer lugar, desacredita al Estado, que en la mentalidad popular estaba representado por un avaro recaudador privado. En segundo lugar, genera bastantes menos ingresos que un sistema de recaudación gubernamental bien administrado, aunque sólo sea por el margen de beneficio del recaudador privado. Y, en tercer lugar, despierta hostilidad entre los contribuyentes. Actualmente, en Estados Unidos y en el Reino Unido tenemos un Estado desacreditado y una plétora de avaros recaudadores privados. Lo interesante es que (todavía) no tengamos contribuyentes hostiles —o, en todo caso, lo suelen ser por las razones equivocadas—. No obstante, el problema que nos hemos creado es comparable en lo esencial al del *Ancien Régime*.

Hoy ocurre como en el siglo XVIII: al eviscerar las competencias y responsabilidades del Estado, hemos debilitado su posición pública. Hay pocas personas en Inglaterra, y menos aún en Estados Unidos, que sigan creyendo en lo que una vez se consideró la «misión del servicio público» la obligación de proporcionar ciertos tipos de bienes y servicios por el simple hecho de que son de interés público. No está claro que un gobierno que reconoce su renuencia a asumir esas responsabilidades y que prefiere trasladarlas al sector privado y dejarlas a los caprichos del mercado esté haciendo algo para aumentar su eficiencia. Pero desde luego está renunciando a atributos fundamentales del Estado moderno.

En efecto, la privatización invierte el proceso secular en virtud del cual el Estado se fue haciendo cargo de cosas que las personas no podían o no querían asumir individualmente. Las corrosivas consecuencias de esto para la vida pública se ponen inadvertidamente de manifiesto, como en tantos casos, en el nuevo «lenguaje político». En los círculos universitarios británicos el mercado como metáfora domina la conversación. Se pide a decanos y jefes de departamento que evalúen la «producción» y el «impacto» económico al juzgar la calidad de un trabajo. Cuando los políticos y los funcionarios ingleses se dignan a justificar el abandono de los monopolios de servicios públicos tradicionales, hablan de «diversificar a los proveedores». Cuando en junio de 2008 el secretario británico de Trabajo y Pensiones anunció los planes para privatizar los servicios sociales —incluidos los programas paliativos de lucha contra el desempleo a corto plazo que permitían a Whitehall publicar unas cifras de paro engañosamente bajas— afirmó que estaba «optimizando la provisión del bienestar».

¿Qué significa para quienes están en el otro extremo cuando todo, desde el autobús local al funcionario de la libertad condicional, son parte de alguna empresa privada que mide su rendimiento exclusivamente de acuerdo con un criterio de rentabilidad a corto plazo? En primer lugar, hay un impacto negativo sobre el bienestar (por utilizar la misma jerga). La principal deficiencia de los antiguos

servicios públicos era la naturaleza restrictiva de sus recursos y regulaciones —la talla única: los puntos de venta de alcohol suecos, los cafés de los ferrocarriles británicos, los centros de asistencia sindicalizados en Francia, etcétera—. Pero al menos la provisión era universal y para bien o para mal se les consideraba responsabilidad pública.

El auge de la cultura empresarial ha destruido todo esto. Una compañía telefónica privatizada puede crear centros de atención al cliente automatizados y corteses (mientras que en las antiguas empresas nacionalizadas, nadie se hacía ilusiones de que sus quejas fueran escuchadas); pero no ha cambiado nada sustancial. Además, un servicio social proporcionado por una empresa privada no se presenta como un bien colectivo al que pueden acceder todos los ciudadanos. No es de extrañar que se haya producido un marcado descenso en el número de personas que solicitan prestaciones y servicios a los que tienen derecho. El resultado es una sociedad eviscerada. El ciudadano de a pie —que necesita subsidio de desempleo, atención médica, prestaciones sociales u otros servicios instituidos oficialmente— ya no acude de manera instintiva al Estado, la administración o el gobierno. La prestación o el servicio en cuestión ahora lo «suministra» con frecuencia un intermediario privado. Por lo tanto, la densa trama de interacciones sociales y bienes públicos ha quedado reducida al mínimo y lo único que vincula al ciudadano con el Estado es la autoridad y la obediencia.

Esta reducción de la «sociedad» a una tenue membrana de interacciones entre individuos privados se presenta hoy como la ambición de los liberales y de los partidarios del mercado libre. Pero nunca deberíamos olvidar que primero, y sobre todo, fue el sueño de los jacobinos, los bolcheviques y los nazis: si no hay nada que nos una como comunidad o como sociedad, entonces dependemos enteramente del Estado. Los gobiernos que son demasiado débiles o están demasiado desacreditados como para actuar a través de sus ciudadanos es más probable que traten de alcanzar sus fines por otros medios: exhortando, persuadiendo, amenazando y, en última instancia, forzando a las personas a obedecerlos. La pérdida de un propósito social articulado a través de los servicios públicos en realidad aumenta los poderes de un Estado todopoderoso.

Este proceso no tiene nada de misterioso: Edmund Burke lo describió acertadamente e su crítica de la Revolución Francesa. Toda sociedad —sostiene en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*— que destruye el tejido de su Estado no tarda en «desintegrarse en el polvo y las cenizas de la individualidad». Al eviscerar los servicios públicos y reducirlos a una red de proveedores privados subcontratados hemos empezado a desmantelar el tejido del Estado. En cuanto al polvo y las cenizas de la individualidad, a lo que más se parece es a la guerra de todos contra todos de la que hablaba Hobbes, en la que, para muchas personas, la vida se ha

vuelto de nuevo solitaria, pobre y más que un poco desagradable.

EL DÉFICIT DEMOCRÁTICO

Nos diferenciamos de otros Estados
en el hecho de considerar un inútil
a quien no toma parte en estos asuntos.

PERICLES

Una perceptible consecuencia de la desintegración del sector público ha sido la dificultad creciente para comprender qué tenemos en común con los demás. Ya estamos familiarizados con las quejas sobre el efecto «atomizador» de Internet: si cada uno selecciona los fragmentos de conocimiento e información que le interesan, pero evita el contacto con todo lo demás, formaremos comunidades globales de afinidades electivas, al mismo tiempo que perderemos el contacto con las afinidades de nuestros vecinos.

En ese caso, ¿qué vínculos tenemos? Mis alumnos me dicen con frecuencia que sólo conocen y les interesa un tipo muy especializado de noticias y acontecimientos públicos. Unos leen sobre catástrofes medioambientales y el cambio climático. A otros les preocupan los debates nacionales, pero ignoran todo lo que ocurre en los demás países. En el pasado, gracias al periódico que hojeaban o a las noticias que oían por televisión durante la cena, al menos estaban «expuestos» a otros asuntos. Hoy, esas preocupaciones ajenas se mantienen al margen.

Este problema llama la atención sobre un aspecto engañoso de la globalización. Es cierto que los jóvenes están en contacto con personas que piensan como ellos y que viven a muchos miles de kilómetros de distancia. Pero incluso si los estudiantes de Berkeley, Berlín y Bangalore comparten una serie de intereses, esto no se traduce en una comunidad. El espacio es importante. Y la política es una función del espacio: votamos donde vivimos y nuestros líderes tienen legitimidad y autoridad únicamente en el lugar en que fueron elegidos. El acceso en tiempo real a personas que piensan de la misma forma al otro lado del mundo no es un sustituto.

Pensemos por un momento en la importancia de algo tan corriente como las tarjetas del seguro o la cartilla de la pensión. Durante los primeros días del Estado del bienestar, su titular tenía que sellarlas o renovarlas cada cierto tiempo a fin de recibir la pensión, cupones de alimentos o la ayuda para sus hijos. Estos rituales de intercambio entre el benevolente Estado y sus ciudadanos tenían lugar en

determinados sitios, como las oficinas de Correos, por ejemplo. Con el tiempo, la experiencia común de tener una relación con la autoridad y la política públicas —encarnadas en esos servicios y beneficios— contribuía poderosamente a reforzar el sentido de ciudadanía.

Este sentido fue crucial en la formación de los Estados modernos y las pacíficas sociedades que gobernaban. Hasta finales del siglo XIX, el gobierno no era más que el aparato mediante el cual la clase que lo había heredado ejercía el poder. Poco a poco el Estado fue haciéndose cargo de infinidad de tareas y responsabilidades que hasta el momento habían estado en manos de individuos o instituciones privadas.

Hay numerosos ejemplos. Los órganos de seguridad privados fueron sustituidos (y disueltos) por fuerzas de policía nacionales o municipales. Esos servicios postales privados perdieron su razón de ser con el desarrollo de los servicios de Correos nacionales. Los mercenarios se quedaron sin trabajo cuando en cada país fueron sustituidos por ejércitos de reclutas. Los servicios de transporte privados no desaparecieron —se limitarían al transporte de lujo para los muy acomodados—, pero fueron desplazados como el principal medio de comunicación por los autobuses, tranvías, trolebuses y trenes propiedad de los poderes públicos o regulados por éstos. El sistema de patronazgo de las actividades artísticas —adecuado para las representaciones privadas de óperas para nobles independientes y cortes aisladas— fue desplazado poco a poco (aunque nunca completamente) por la subvención pública de las actividades artísticas y su administración por instituciones estatales.

Podríamos seguir indefinidamente. La aparición de las ligas nacionales de fútbol en toda Europa sirvió al mismo tiempo para canalizar las energías populares, forjar identidades locales y despertar en todo el país un entusiasmo compartido y un sentido del espacio. De forma muy parecida al famoso libro de geografía francés de comienzos de siglo *Le Tour de la France par deux enfants*, que socializó a una generación de escolares en la valoración del mapa de Francia, la formación de ligas de fútbol en Inglaterra y Escocia familiarizó a los jóvenes aficionados con la geografía de su país gracias a la competición de equipos de sus distintas regiones.

Desde sus primeros años hasta la década de 1970 la liga de fútbol fue siempre una entidad única, «meritocrática» en el sentido de que los equipos ascendían o descendían en sus respectivas divisiones de acuerdo con sus resultados. Los futbolistas, reclutados localmente, llevaban los colores de su equipo. La publicidad se limitaba a las vallas colocadas alrededor del campo; la idea de que los propios jugadores llevaran publicidad simplemente no se le había ocurrido a nadie: la cacofonía resultante de color y texto habría restado unidad visual al equipo.

En efecto, las representaciones visuales de la identidad colectiva solían ser muy importantes. Recordemos los taxis negros de Londres, cuyo color distintivo fue producto de un consenso de entreguerras y a partir de entonces no sólo distinguiría a

los propios taxis, sino que también simbolizaría en cierta forma la austera unidad de la ciudad a la que servían. Después fueron los autobuses y los trenes, cuya uniformidad de color y diseño ponía de relieve su papel como medios de transporte de una comunidad única.

La misma finalidad puede atribuirse retrospectivamente al entusiasmo, típicamente británico, por los uniformes escolares (que también se utilizan en otros lugares, pero suelen estar asociados a identidades religiosas o comunitarias, como ocurre en los colegios parroquiales, por ejemplo). Volviendo la vista atrás, a través del abismo que se abrió con el entusiasta individualismo de los años sesenta, hoy nos resulta difícil apreciar sus virtudes. ¿Acaso no pensamos actualmente que esos códigos de vestimenta asfixian la identidad y la personalidad de los jóvenes?

Es cierto que los códigos de vestimenta rígidos pueden reforzar la autoridad y ahogar la individualidad: la finalidad de los uniformes militares es ésa precisamente. Pero, en su tiempo, los uniformes —ya los llevaran escolares, carteros, conductores de tren o encargados de ayudar a cruzar la calle a los niños— atestiguaban cierto igualitarismo. Un niño que lleva el uniforme reglamentario no tiene ninguna presión para competir en la vestimenta con sus compañeros más adinerados. El uniforme le identifica con los demás a través de las diferencias sociales o étnicas, de manera involuntaria y, por lo tanto, en último término natural.

Hoy, en la medida en que todavía reconocemos obligaciones y derechos sociales comunes, se les suele dar satisfacción en privado. Los servicios postales están cada vez más acosados por los servicios de mensajería privados, que acaparan la parte rentable del negocio y dejan a Correos que subvencione los servicios de entrega y recogida más costosos en las zonas humildes y lejanas. Los autobuses y los trenes están en manos privadas, recubiertos de publicidad y colores chillones que anuncian la identidad de sus propietarios en vez del servicio que proporcionan. Las artes —en Gran Bretaña o en España, por ejemplo— están subvencionadas por los beneficios de loterías dependientes de administraciones privadas, que obtienen el dinero de los miembros más pobres de la comunidad mediante el fomento del juego legalizado. En toda Europa las ligas de fútbol se han convertido en superligas millonarias para un reducido grupo de clubes privilegiados, mientras que los demás se quedan muy atrás, atascados en su pobreza e irrelevancia. La idea del espacio «nacional» ha sido sustituida por la competición internacional suscrita por efímeros magnates extranjeros, que resarcen sus arcas gracias a la explotación comercial de jugadores reclutados muy lejos y que no suelen permanecer mucho tiempo en el mismo sitio.

Los taxis de Londres, en el pasado famosos por su eficiente diseño y el asombroso conocimiento local de sus conductores, circulan ahora con una miríada de colores. En el último retroceso de la uniformidad funcional, se permite anunciarse como taxis a modelos y marcas no convencionales, aunque no puedan realizar las

maniobras reglamentarias ni tengan la capacidad de carga establecida. En un futuro próximo quizá veamos cómo el famoso «conocimiento» —la íntima familiaridad con el laberinto de calles y plazas de Londres que se exigía a cada taxista para obtener la licencia desde 1865— se pierde o diluye en nombre de la libertad de empresa.

Los ejércitos, especialmente el estadounidense, confían cada vez más el apoyo logístico, el abastecimiento de materiales y la seguridad del transporte de las tropas a servicios privados, suministrados con un coste muy alto por compañías que contratan mercenarios por breves periodos: según el último recuento, había 190.000 empleados privados «auxiliares» que «ayudaban» a las fuerzas armadas estadounidenses en Afganistán e Irak. La policía encarnó en el pasado la ambición del Estado moderno de regular el intercambio social y monopolizar la autoridad y la dolencia. Menos de dos siglos después de su aparición, está siendo desplazada por compañías de seguridad privadas, cuya función es servir y proteger a las «comunidades cerradas» que han surgido en nuestras ciudades y suburbios en las tres últimas décadas.

¿Qué es exactamente una «comunidad cerrada» y por qué es importante? En su uso inicial, surgido en Estados Unidos —y que ahora se aplica con entusiasmo en algunas zonas de Londres y en otras regiones de Europa, así como en toda América Latina y en los enclaves asiáticos adinerados, desde Shangai hasta Singapur—, el término se refiere a personas que se han reunido en las zonas ricas de las ciudades y sus alrededores, y a las que les gusta creerse funcionalmente independientes del resto de la sociedad. Antes de la aparición del Estado moderno, tales comunidades eran habituales. Si no estaban verdaderamente fortificadas, constituían un espacio privado separado cuyos límites estaban claramente señalizados y protegidos contra los intrusos. Con el desarrollo de los Estados-nación y las ciudades modernas, esos enclaves fortificados —con frecuencia propiedad de un aristócrata o una empresa privada— se integraron en el entorno urbano. Sus habitantes, que confiaban en la seguridad que les proporcionaban ahora las autoridades públicas, renunciaron a sus fuerzas de policía privadas, retiraron sus vallas y limitaron su exclusividad a las distinciones de riqueza y estatus. En una época tan reciente como la década de 1960 su reaparición entre nosotros habría parecido un tanto extraña.

Pero hoy están por todas partes: signo de «posición», muestra descarada del deseo de separarse de los demás miembros de la sociedad y reconocimiento formal de la incapacidad o la renuencia del Estado (o del ayuntamiento) de imponer su autoridad uniformemente en todo el espacio público. En Estados Unidos, las comunidades cerradas se suelen encontrar en zonas apartadas, pero en Inglaterra y en otros lugares han surgido en el corazón de las ciudades.

Stratford City, en el este de Londres, comprende unas 69.000 hectáreas y reclama el poder para controlar todas las actividades en las calles (públicas) que están bajo su jurisdicción. Cabot Circus, en Bristol; Highcross, en Leicester; Liverpool One (que

abarca treinta y cuatro calles y es propiedad de Grosvenor, la empresa inmobiliaria del duque de Westminster son espacios de propiedad y gestión privadas en lo que una vez fueron municipios públicos. Se reservan el derecho de imponer las regulaciones y restricciones que les placen: no se permite patinar, comer en ciertos lugares, mendigar, vagabundear, hacer fotografías y, por supuesto, infinidad de cámaras de circuito cerrado y de empresas de seguridad garantizan el cumplimiento de esas normas.

Basta una breve reflexión para ver la contradicción de esas parasitarias comunidades-dentro-de-la-comunidad. Las empresas de seguridad privada que contratan no están autorizadas por la ley a actuar en nombre del Estado y por lo tanto deben pedir la ayuda de la policía si se produce un delito grave. Las calles que pretendidamente poseen y mantienen fueron planificadas, construidas, pavimentadas e iluminadas con cargo al erario público, de forma que los ciudadanos privatizados de hoy están beneficiándose inmerecidamente de los contribuyentes de ayer. Las carreteras públicas que permiten a los habitantes de una comunidad cerrada viajar entre su hogar y su trabajo también fueron construidas —y a veces siguen siendo mantenidas— por la sociedad en general, lo mismo que los servicios públicos (colegios, hospitales, oficinas de correos, parques de bomberos, etcétera) que los «ciudadanos cerrados» pueden utilizar con los mismos derechos y expectativas que sus vecinos menos favorecidos. Se pretende argumentar en su defensa que las comunidades cerradas actúan como un bastión contra la violación de las libertades de sus miembros. Las personas están más seguras en su interior y pagan por ese privilegio; son libres de vivir entre ellas. Por lo tanto, pueden establecer normas y regulaciones con respecto a la decoración, al diseño y a la conducta que reflejen sus «valores» y que no tratan de imponer a los no miembros de fuera. Pero, en la práctica, estos ejercicios excesivos de «privatización» de la vida diaria fragmentan y dividen el espacio público de una manera que amenaza la libertad de los demás.

El impulso contemporáneo de vivir en esos espacios privados con personas parecidas a uno mismo no existe sólo entre los propietarios adinerados. También empuja a los estudiantes afroamericanos o judíos a formar grupos separados en la universidad, a comer aparte e incluso a estudiar principalmente sobre ellos mismos matriculándose en asignaturas sobre su identidad. Pero en la universidad, como en la sociedad en general, estas actitudes de autoprotección no sólo privan a sus beneficiarios de acceso a una variedad más amplia de bienes intelectuales o públicos, sino que fragmentan y reducen la experiencia de todos.

Las personas que viven en espacios privados contribuyen activamente al menoscabo y la degradación del espacio público. En otras palabras, exacerban las circunstancias que inicialmente los condujeron a aislarse. Y con ello pagan un precio. Si los bienes públicos —los servicios públicos, los espacios públicos, los recursos

públicos— se devalúan a los ojos de los ciudadanos y son sustituidos por servicios privados pagados al contado, perdemos el sentido de que los intereses y las necesidades comunes deben predominar sobre las preferencias particulares y el beneficio individual. Y una vez que dejamos de valorar más lo público que lo privado, seguramente estamos abocados a no entender por qué hemos de valorar más la ley (el bien público por excelencia) que la fuerza.

Durante los últimos años la idea de que la ley siempre debía tener prioridad sobre la fuerza ha caído en desuso: si no fuera así, no habríamos apoyado con tanta facilidad una guerra «preventiva» en desafío a toda la jurisprudencia internacional. Sin duda, en este caso se trata de política exterior, un ámbito en el que el realismo con frecuencia ha predominado sobre el cumplimiento de los tratados o de la ley. Pero ¿cuánto tiempo pasará antes de que apliquemos tales criterios a nuestros asuntos internos? En una era en la que se anima a los jóvenes a maximizar el interés y el provecho propios, se han oscurecido las razones para el altruismo o incluso el buen comportamiento. A falta de una autoridad religiosa —que en ocasiones también ha resultado corrosiva para las instituciones seculares—, ¿qué puede aportar a una generación joven una meta más allá del beneficio a corto plazo? El difunto Albert Hirschman hablaba de la «experiencia liberadora» de una vida dirigida a la acción en beneficio público: «La mayor ventaja de la acción pública es su capacidad para satisfacer esa vaga necesidad de una meta y un significado más altos en las vidas de hombres y mujeres, especialmente en una época en la que el fervor religioso está en declive en muchos países».[20]

Una de las influencias moderadoras de los años sesenta fue el impulso general a entrar en el servicio público o en las profesiones liberales: la educación, la medicina, el periodismo, la administración, las artes o el ejercicio público del derecho. Antes de los años setenta había pocos —muy pocos— licenciados universitarios con estudios de «negocios» y el número de aspirantes para entrar en las facultades de Derecho era mucho menor que en la actualidad. El provecho propio instrumental entraba en conflicto con el hábito adquirido de trabajar con y para los conciudadanos.

Si no respetamos los bienes públicos; si permitimos o fomentamos la privatización del espacio, los recursos y los servicios públicos; si apoyamos con entusiasmo la tendencia de la joven generación a ocuparse exclusivamente de sus propias necesidades, no debería sorprendernos una disminución constante de la participación cívica en la toma de decisiones públicas. En años recientes se ha hablado mucho del llamado «déficit democrático». Los sondeos de opinión reflejan un desinterés cada vez mayor por las elecciones locales y nacionales y un cínico desprecio hacia los políticos y las instituciones políticas, especialmente entre los jóvenes. Se ha generalizado la sensación de que como «ellos» harán lo que quieran en cualquier caso —al tiempo que sacan todo el beneficio personal posible— por qué

habríamos de perder el tiempo «nosotros» en tratar de influir en sus actos.

A corto plazo, las democracias pueden sobrevivir a la indiferencia de sus ciudadanos. De hecho, solía pensarse que cuando los electores estaban demasiado agitados era una señal de problemas inminentes en una república estable. Por tanto, los asuntos del gobierno debían dejarse en manos de los elegidos para ese fin. Pero el péndulo ha oscilado hasta el extremo opuesto.

La participación estadounidense en las elecciones presidenciales y al Congreso lleva mucho tiempo siendo preocupantemente baja, y cada vez es menor. En el Reino Unido la participación en las elecciones parlamentarias —con motivo de las cuales se solía producir una gran movilización cívica— no ha dejado de disminuir desde la década de 1970: por tomar un caso ejemplar, Margaret Thatcher obtuvo más votos en su primera victoria que en las demás elecciones posteriores. Si siguió ganando fue porque la oposición perdía votos aún con más rapidez. Las elecciones al Parlamento Europeo, cuya primera convocatoria se produjo en 1979, son notorias por los pocos ciudadanos que se molestan en acudir a las urnas.

¿Por qué es esto importante? Porque, como sabían los griegos, la participación en la forma en que se nos gobierna no sólo aumenta el sentido colectivo de responsabilidad por los actos del gobierno, sino que también contribuye a que los líderes se comporten honestamente y constituye una salvaguarda ante los excesos autoritarios. La desmovilización política, más allá del saludable abandono de la polarización ideológica que caracterizó el desarrollo de la estabilidad política en la Europa occidental de la posguerra, constituye una peligrosa pendiente resbaladiza. Además, es acumulativa: si nos sentimos excluidos de la gestión de nuestros asuntos colectivos, no nos molestaremos en expresar nuestra opinión sobre ellos. En ese caso, no debería sorprendernos descubrir que nadie nos escucha.

El peligro del déficit democrático siempre está presente en los sistemas de representación indirecta. La democracia directa, en unidades políticas reducidas, incrementa la participación, aunque con el riesgo concomitante de inducir la conformidad y la opresión por parte de la mayoría: no hay nada tan potencialmente represivo de la diferencia y la disconformidad como la reunión de un ayuntamiento o de un kibutz. Escoger a personas para que nos representen en una asamblea distante es un mecanismo razonable para equilibrar la representación de intereses en comunidades grandes y complejas. Pero a no ser que sólo autoricemos a nuestros representantes a decir aquello que hemos aprobado previamente —un enfoque que cuenta con el apoyo de los estudiantes radicales y las muchedumbres revolucionarias —, estamos obligados a permitirles que sigan su propio juicio.

Los hombres y mujeres que dominan la política occidental actualmente son cada vez más producto —o, en el caso de Nicolás Sarkozy, subproducto— de los años sesenta. Bill y Hillary Clinton, Tony Blair y Gordon Brown pertenecen a la

generación del *baby boom*, lo mismo que Anders Fogh Rasmussen, el primer ministro «liberal» de Dinamarca; Ségoléne Royal y Martine Aubry, las contendientes por el liderazgo del anémico Partido Socialista francés, y Herman van Rompuy, el digno y un tanto gris nuevo presidente de la Unión Europea.

Esta cohorte de políticos tiene en común el entusiasmo que no son capaces de inspirar al electorado de sus respectivos países. No parece que crean muy firmemente en un conjunto coherente de principios o políticas, y aunque ninguno de ellos —con la posible excepción de Blair— ha sido tan execrado como el ex presidente George W. Bush (también de la generación del *baby boom*), contrastan llamativamente con los estadistas de la generación de la II Guerra Mundial. No transmiten ni convicción ni autoridad. Beneficiarios de unos Estados del bienestar cuyas instituciones ponen ahora en entredicho, todos ellos son hijos de Thatcher: políticos que han supervisado el abandono de las ambiciones de sus predecesores. De pocos —de nuevo, con las excepciones de Bush y Blair— se podría decir que han traicionado activamente la confianza democrática puesta en ellos. Pero si hay una generación de hombres y mujeres públicos que comparten la responsabilidad por la desconfianza colectiva que nos inspira la política, sin duda ellos son sus representantes. Convencidos de que hay poco que puedan hacer, hacen poco. Lo mejor que puede decirse de ellos, como en tantos casos de la generación del *baby boom*, es que no representan nada en particular: son políticos *light*.

Al dejar de confiar en esas personas, perdemos la fe no sólo en los parlamentarios y congresistas, sino en el Parlamento y el Congreso. En una situación así, el instinto popular es «echar a esos sinvergüenzas» o dejarles que sigan haciendo de las suyas. Ninguna de esas respuestas presagia nada bueno: no sabemos cómo echarlos y no podemos permitirles que sigan haciendo de las suyas. Una tercera respuesta —«¡derroquemos el sistema!»— está desacreditada por su insensatez intrínseca: ¿qué partes de qué sistema y a favor de qué sustituto económico? Y, en cualquier caso, ¿quién va a derrocarlo? Ya no tenemos movimientos políticos. Aunque miles de nosotros podamos acudir a una manifestación o a un mitin, en esas ocasiones nos une un solo interés común. Cualquier esfuerzo para convertir tales intereses en metas colectivas suele chocar con el individualismo fragmentado de nuestras preocupaciones. Objetivos muy loables —la lucha contra el cambio climático, la oposición a la guerra, la defensa de la sanidad pública o de la necesidad de penalizar a los banqueros— sólo están ligados por la expresión de esa emoción. Nos hemos convertido en consumidores no sólo en nuestra vida económica, sino también en la política: al escoger entre una amplia gama de objetivos rivales nos resulta difícil imaginar formas o razones para combinarlos en un conjunto coherente. Tendremos que conseguirlo.

4
¿ADIÓS A TODO ESTO?

Encontrar un hogar no es lo mismo que habitar en el lugar en el que vivieron nuestros antepasados.

KRZYSZTOF CZYZEWSKI

Cuando el comunismo cayó en 1989, la tentación de regocijarse resultó irresistible para los comentaristas occidentales. Con ello se llegaba al final de la historia, señalaron algunos. A partir de entonces el mundo pertenecería al capitalismo liberal —no había alternativa— y todos avanzaríamos al unísono hacia un futuro en el que reinarían la paz, la democracia y los mercados libres. Veinte años después, esta afirmación parece un tanto gastada.

No cabe duda de que la caída del Muro de Berlín y tras él, como fichas de dominó, de los Estados comunistas, desde los suburbios de Viena hasta las playas del Pacífico, marcó una transición muy importante en la que millones de hombres y mujeres quedaron libres de una ideología funesta y periclitada, y de sus instituciones autoritarias. Pero nadie podría afirmar que el comunismo fue seguido de una era de tranquilidad idílica. No hubo paz en la Yugoslavia poscomunista y fue muy poca la democracia en los Estados que sucedieron a la Unión Soviética.

En cuanto a los mercados libres, desde luego que florecieron, pero no está claro para quién. Occidente —Europa y Estados Unidos sobre todo— perdieron una oportunidad única de reconfigurar el mundo en torno a instituciones y prácticas internacionales consensuadas y perfeccionadas. Por el contrario, nos relajamos y nos congratulamos por haber ganado la Guerra Fría: una forma segura de perder la paz. Los años que van de 1989 a 2009 fueron devorados por las langostas.

1989 Y EL FINAL DE LA IZQUIERDA

Lo peor del comunismo es lo que viene después.

ADAM MICHNIK

Con el comunismo cayó algo más que un puñado de Estados represivos y un dogma político. La desaparición de regímenes tan estrechamente vinculados a una narración revolucionaria significó el redoble de campanas por una promesa de progreso radical que había nacido doscientos años atrás. Siguiendo la senda de la Revolución Francesa, y con creciente confianza tras la toma del poder por Lenin en 1917, la izquierda marxista estaba inseparablemente unida a la idea de que el presente capitalista no sólo sería desplazado por un futuro socialista, sino que debía serlo. En las escépticas palabras del filósofo Bernard Williams, la izquierda simplemente daba por sentado que sus objetivos «son aplaudidos por todo el universo».[21]

Hoy resulta difícil recordar esta fe secular —la absoluta certeza con la que los intelectuales y políticos radicales invocaban leyes «históricas» inexorables para justificar sus convicciones políticas—. Una fuente era el positivismo del siglo XIX: la confianza neocientífica en el uso político de datos sociales. El 24 de octubre de 1884 la joven Beatrice Webb se describe en su diario jugando con los datos, pasándoselos entre los dedos mientras intentaba «imaginar que ante mí se extiende un mundo de conocimientos con el que puedo atar los cabos del destino humano».[22]

Como observaría más tarde William Beveridge, las personas como los Webb «daban la sensación de que pensando lo suficiente, mediante el progreso razonado, se podrían remediar todos los males del mundo».[23]

Esta confianza de finales de la era victoriana difícilmente podría sobrevivir al siglo XX. En los años cincuenta ya se estaba resquebrajando en muchos sectores a causa de los crímenes cometidos en nombre de la historia por Lenin y sus sucesores; de acuerdo con Ralf Dahrendorf, Richard Tawney (el historiador social británico que falleció en 1962) fue «la última persona a la que oí hablar del progreso sin sonrojo aparente».[24]

No obstante, al menos hasta 1989 en principio era posible creer que la historia avanzaba en direcciones que se podían averiguar y que —para bien o para mal— el comunismo representaba la culminación de una de esas trayectorias: el hecho de que ésta fuera una noción esencialmente religiosa no le restó atractivo para varias

generaciones de progresistas seculares. Incluso después de las desilusiones de 1956 y de 1968, había muchos que seguían aferrándose a credos políticos que los situaban en el lado «correcto» del futuro, por preocupante que fuera el presente.

Una característica especialmente importante de esta ilusión fue el duradero atractivo del marxismo. Mucho tiempo después de que los pronósticos de Marx hubieran perdido toda pertinencia para la realidad, numerosos socialdemócratas, además de los comunistas, seguían insistiendo —aunque sólo fuera *pro forma*— en su fidelidad al Maestro. Esta lealtad proporcionaba a la izquierda política mayoritaria un vocabulario y unos principios doctrinales seguros, pero la privaba de respuestas políticas prácticas a los dilemas del mundo real.

Durante la crisis y la Depresión de los años treinta muchos presuntos marxistas se negaron a proponer o incluso a debatir soluciones a la crisis. Como los banqueros anticuados y los economistas neoclásicos, creían que el capitalismo está regido por leyes que no pueden soslayarse ni romperse, y que no tenía sentido interferir en su funcionamiento. Esta inflexibilidad hizo que a muchos socialistas, por aquel entonces y en años posteriores, les faltara sensibilidad para los desafíos morales: la política, según ellos, no tiene nada que ver con los derechos, ni siquiera con la justicia. Tiene que ver con las clases, la explotación y las formas de producción.

Por consiguiente, tanto socialistas como socialdemócratas permanecieron fieles hasta el final a los supuestos fundamentales del pensamiento socialista decimonónico. Este sistema de creencias residual —pues su relación con una verdadera ideología es aproximadamente la misma que la del anglicanismo más tolerante respecto a la ortodoxia católica con todos sus dogmas— proporcionaba un marco en el que cualquiera que se llamase socialdemócrata podía situar su política y por tanto distinguirse hasta de los liberales más reformistas o de los demócrata-cristianos.

Esta es la razón por la que la caída del comunismo fue tan trascendental. Con su derrumbamiento se deshizo toda la madeja de doctrinas que había mantenido unida a la izquierda durante más de un siglo. Por pervertida que fuera la variante moscovita, su repentina y completa desaparición sólo podía tener un efecto disgregador en cualquier partido o movimiento que se autodenominase «socialdemócrata». Esta era una peculiaridad de la política de izquierda.

Incluso si todos los regímenes conservadores y reaccionarios que hay en el mundo se derrumbaran mañana, y su imagen pública quedara manchada por mucho tiempo por la corrupción y la incompetencia, la política del conservadurismo sobreviviría intacta. El argumento a favor de «conservar» seguiría siendo tan viable como siempre. Pero, para la izquierda, la falta de una narración apuntalada en la historia deja un espacio vacío. Todo lo que queda es política: la política del interés, la política de la envidia, la política de la reelección. Sin idealismo, la política se reduce a una forma de contabilidad social, a la administración cotidiana de personas y cosas.

Esto también es algo a lo que un conservador puede sobrevivir muy bien, pero para la izquierda significa una catástrofe.

Desde el comienzo la izquierda democrática en Europa se vio como una alternativa razonable al socialismo revolucionario y, más tarde, a su sucesor comunista. Por tanto, la socialdemocracia sufría una esquizofrenia inherente. Al tiempo que avanzaba segura hacia un futuro mejor no dejaba de mirar a la izquierda con inquietud con el rabillo del ojo. Nosotros, parecía decir, no somos autoritarios. Estamos a favor de la libertad, no de la represión. Somos demócratas que también creemos en la igualdad, la justicia social y los mercados regulados.

Mientras el principal objetivo de los socialdemócratas fue convencer a los votantes de que eran una opción respetable dentro del sistema liberal, esta posición defensiva tuvo sentido. Pero, hoy, esa retórica es incoherente. No es casual que una demócrata-cristiana como Angela Merkel gane unas elecciones en Alemania contra sus oponentes socialdemócratas —incluso en plena crisis financiera— con una serie de políticas que, en todo lo esencial, se parecen al programa de ellos.

De una u otra forma, la socialdemocracia es la prosa de la política europea contemporánea. Hay muy pocos políticos europeos, y muchos menos en puestos influyentes, que no estén de acuerdo con el núcleo de supuestos socialdemócratas sobre las obligaciones del Estado, por mucho que puedan diferir en cuanto a su alcance. Por tanto, en la Europa de hoy los socialdemócratas no tienen nada distintivo que ofrecer: en Francia, por ejemplo, incluso su predisposición a favor de la propiedad estatal apenas los distingue del instinto colbertiano de la derecha gaullista. El problema actual radica no en la política socialdemócrata, sino en su lenguaje agotado. Al haberse extinguido el desafío autoritario de la izquierda, el énfasis en la democracia es en buena medida superfluo. Hoy todos somos demócratas.

Las ironías del poscomunismo

Lo conseguimos todo, pero, para mí, lo conseguido ha resultado ser una sátira de nuestros sueños.

KRZYSZTOF KIESLOWSKI

Pero, si todos somos «demócratas», ¿qué nos distingue ahora? ¿Qué es lo que defendemos? Sabemos lo que no queremos: de la amarga experiencia del siglo pasado hemos aprendido que hay cosas que los Estados definitivamente no deben hacer. Hemos sobrevivido a una era de doctrinas que pretenden decir, con un aplomo alarmante, cómo deben actuar nuestros gobernantes y recordar a los individuos —mediante el empleo de la fuerza en caso necesario— que quienes están en el poder saben lo que es bueno para ellos. No podemos volver a todo eso.

Por otro lado, y a pesar de las presuntas «lecciones» de 1989, sabemos que el Estado no es completamente malo. Lo único peor que demasiado gobierno es demasiado poco: en los Estados fallidos las personas padecen tanta violencia e injusticia como bajo los gobiernos autoritarios, y además los trenes no son puntuales. Además, si nos paramos a pensar un momento sobre ello vemos que interpretar el siglo XX como una parábola de «socialismo frente a libertad» o «comunismo frente a capitalismo» es engañoso. El capitalismo no es un sistema político; es una forma de vida económica, compatible en la práctica con dictaduras de derecha (Chile bajo Pinochet), dictaduras de izquierda (la China contemporánea), monarquías socialdemócratas (Suecia) y repúblicas plutocráticas (Estados Unidos). Que las economías capitalistas funcionan mejor en condiciones de libertad quizá sea una cuestión más debatible de lo que solemos pensar.

Por el contrario, el comunismo —si bien es adverso a un mercado verdaderamente libre— al parecer puede adaptarse a una variedad de formas económicas, aunque inhibe la eficiencia de todas ellas. Así que teníamos razón al suponer que la caída del comunismo pondría fin a la defensa a ultranza de la planificación y el control central, pero no está claro qué otras conclusiones deberíamos extraer. Y el fracaso del comunismo simplemente no tiene por qué desacreditar toda provisión estatal o planificación económica.

El verdadero problema que afrontamos después de 1989 no es qué pensar del comunismo. La visión de una organización social total —la fantasía que animó a los

utópicos de Sidney Webb a Lenin, de Robespierre a Le Corbusier— se ha desplomado. Pero la cuestión de cómo hemos de organizarnos en beneficio común no ha perdido un ápice de su importancia. Nuestro desafío es recuperarla de entre los escombros. Como sabe cualquiera que conozca la Europa del Este poscomunista de primera mano, la transición del igualitarismo represivo a la codicia desatada no es atractiva. No son pocos en la región los que hoy secundarían con entusiasmo la idea de que el sentido de la libertad política es hacer dinero. Desde luego, ésta es la idea del presidente de la República Checa Václav Klaus, y no es el único. Pero ¿por qué habría de parecemos que contemplar cómo unos codiciosos empresarios salen enriquecidos del derrumbamiento de un Estado autoritario es mucho mejor que el propio autoritarismo? Ambas situaciones sugieren que algo falla seriamente en nuestra sociedad. La libertad es la libertad. Pero si conduce a la desigualdad, la pobreza y el cinismo, deberíamos decirlo con claridad en vez de ocultarlo bajo la alfombra en nombre del triunfo de la libertad sobre la opresión.

Al término del siglo XX la socialdemocracia en Europa había hecho realidad muchas de las políticas de su programa, pero había olvidado o abandonado buena parte de su lógica original. Desde Escandinavia hasta Canadá, la izquierda política y las instituciones que inauguró descansaban sobre alianzas «interclasistas» de obreros y campesinos, trabajadores de cuello azul y clase media. Es la defección de esta última la que plantea el mayor desafío a los Estados del bienestar y a los partidos que los crearon. Pese a ser los principales beneficiarios de la legislación del bienestar en gran parte de Europa y Norteamérica, la creciente proporción de electores occidentales que se identificaban con el «centro» era cada vez más escéptica y renuente a la carga impositiva necesaria para mantener esas instituciones igualitarias.

El aumento del desempleo durante la década de 1970 acrecentó la tensión sobre el Tesoro público y redujo sus ingresos impositivos. Además, la inflación de aquellos años aumentó las cargas sociales e impositivas —aunque sólo fuera nominalmente— sobre quienes seguían teniendo empleo. Y llegó un momento en que éstos, desproporcionadamente más cualificados y formados, empezaron a sentirse agraviados por ello. Lo que en el pasado se había aceptado implícitamente como un acuerdo recíproco empezó a calificarse de «injusto»: los beneficios del Estado del bienestar ahora parecían «excesivos». Mientras que en la década de 1940 la mayoría de los trabajadores manuales no pagaban impuestos y por tanto eran beneficiarios netos de los nuevos beneficios sociales, en la de 1970 —de nuevo gracias a la inflación así como a los incrementos salariales— muchos de ellos habían entrado en la categoría impositiva de la clase media. Además, con el tiempo se habían jubilado y por tanto eran receptores de beneficios como las pensiones y otras provisiones públicas relacionadas con la edad (pases gratuitos para el transporte público, entradas subvencionadas a teatros y salas de conciertos). Todo esto lo pagaban sus hijos, que

no tenían recuerdos personales de la Depresión y la guerra, y por tanto no estaban familiarizados de forma directa con las circunstancias que habían dado lugar a esas provisiones. Simplemente les indignaba su coste.

Por tanto, desde una perspectiva pesimista, el «momento» socialdemócrata no logró sobrevivir a su generación fundadora. A medida que los beneficiarios envejecían y los recuerdos se apagaban, fue empalideciendo el atractivo de unos costosos Estados del bienestar. Este proceso se aceleró durante las décadas de 1980 y 1990, cuando los regímenes neoliberales de la época empezaron a gravar selectivamente beneficios universales: una reintroducción subrepticia de la comprobación de los ingresos calculada para disminuir el entusiasmo de la clase media por unos servicios sociales que, tal y como se percibían ahora, sólo beneficiaban a los muy pobres.

¿Es cierto que los Estados del bienestar y la socialdemocracia son insoportablemente caros? Con frecuencia se ha explotado la situación en apariencia absurda de que muchos trabajadores del sector público europeo puedan prejubilarse manteniendo prácticamente su sueldo completo —con un coste sustancial e impopular para los contribuyentes del sector privado—. Un caso bien conocido es el de los ferroviarios franceses, que tienen derecho a jubilarse a partir de los cincuenta años con pensiones generosas y actualizadas de acuerdo con la inflación. ¿Cómo puede, preguntan los críticos, una economía eficiente sobrevivir a tales cargas?

Cuando los sindicatos (controlados por los comunistas) negociaron estos paquetes poco después de la II Guerra Mundial, los ferroviarios eran un tipo muy diferente de trabajadores. Solían entrar en el ferrocarril al dejar el colegio a la edad de trece años y llevaban a cabo tareas manuales peligrosas —manejar máquinas de vapor— durante cuatro décadas. Cuando se jubilaban a los cincuenta y pocos años estaban agotados: padecían frecuentes enfermedades y su esperanza de vida rara vez sobrepasaba diez años más. Una pensión generosa era una demanda mínima razonable y la carga sobre el Estado se toleraba sin dificultad.

Hoy, los conductores del TGV pasan su jornada de trabajo resguardados cómodamente en una cabina con aire acondicionado y lo más parecido que hacen al trabajo manual es pulsar una serie de interruptores eléctricos para activar su maquinaria. En este caso, retirarse antes de los cincuenta y cinco años parece absurdo. Sin duda, es caro: gracias a las provisiones médicas y de otro tipo del Estado del bienestar francés, muy bien pueden llegar a vivir casi noventa años. Esto representa una carga considerable para la economía pública, así como para el presupuesto anual de los ferrocarriles del Estado.

No obstante, la respuesta no es suprimir el principio de unos paquetes de jubilación generosos, la provisión de atención médica y otras prestaciones. Los políticos deben encontrar el valor para insistir (en este caso) en un retraso

significativo de la edad de jubilación —y después justificarlo ante sus electores—. Pero esos cambios son impopulares y los políticos de hoy evitan la impopularidad casi a cualquier precio. En gran medida los dilemas y deficiencias del Estado del bienestar son consecuencia de la pusilanimidad política más que de la incoherencia económica.

Con todo, los problemas que afronta la socialdemocracia son reales. Sin una narración ideológica y desprovista de lo que consideraba el «núcleo» de su base social se ha convertido en una especie de huérfana tras la engañosa euforia a raíz de 1989. Y pocos pueden negar que la política del bienestar, llevada a su extremo, tiene cierto regusto a «¡haz lo que se te dice!»: hubo momentos en la Escandinavia de la posguerra en que el entusiasmo por la eugenesia y la eficiencia social sugería no sólo cierta insensibilidad hacia la historia reciente sino también hacia el natural deseo humano de autonomía e independencia.

Además, como observó en una ocasión Leszek Kolakowski, el Estado del bienestar entraña la protección de la mayoría débil frente a la minoría fuerte y privilegiada. Por razonable que pueda sonar, este principio es implícitamente antidemocrático y potencialmente totalitario. Pero la democracia social nunca ha caído en un gobierno autoritario. ¿Por qué? ¿Acaso las instituciones democráticas mantienen a los políticos honestos? Lo más probable es que fuera la aplicación, deliberadamente inconsistente, de la lógica del Estado protector lo que preservó su forma democrática.

Por desgracia, el pragmatismo no siempre es una buena política. La mayor virtud de la socialdemocracia de mediados del siglo XX —estar dispuesta a negociar sus convicciones básicas en pro del equilibrio, la tolerancia, la justicia y la libertad— parece ahora más bien una debilidad: falta de temple ante las nuevas circunstancias. Nos resulta difícil mirar más allá de aquellos compromisos y recordar las cualidades que conformaban el pensamiento progresista en sus inicios: lo que el sindicalista de comienzos del siglo XX Édouard Berth denominó «una revuelta del espíritu contra […] un mundo en el que el hombre estaba amenazado por una moral monstruosa y un materialismo metafísico».

¿QUÉ HEMOS APRENDIDO?

No será posible ninguna mejora importante en la suerte de la humanidad si no se produce un gran cambio en la constitución fundamental de sus modos de pensamiento.

JOHN STUART MILL

Así pues, ¿qué deberíamos haber aprendido de 1989? Quizá, sobre todo, que nada es necesario ni inevitable. El comunismo no tenía que ocurrir —y no había razón alguna para que durara para siempre—; pero tampoco había nada que nos garantizara que iba a caer. Los progresistas deben asumir la contingencia absoluta de la política: ni el auge de los Estados del bienestar ni su ulterior pérdida de favor han de considerarse un regalo de la Historia. El «momento» socialdemócrata —o su equivalente estadounidense desde el *New Deal* hasta la Gran Sociedad— fue producto de una combinación de circunstancias muy concretas que no es probable que se repitan. Lo mismo cabe decir del «momento» neoliberal que comenzó en la década de 1970 y que sólo ahora acaba de desacreditarse.

Pero precisamente porque la historia no está predeterminada, los mortales debemos inventarla a medida que avanzamos —y en circunstancias que, como acertadamente señaló el viejo Marx, en buena medida nos vienen impuestas—. Tendremos que plantearnos de nuevo los eternos interrogantes, pero estar abiertos a respuestas diferentes. Hemos de averiguar qué aspectos del pasado deseamos conservar y qué los hizo posibles. ¿Qué circunstancias eran únicas? ¿Qué circunstancias podríamos, con voluntad y esfuerzo, reproducir?

Si 1989 significó un redescubrimiento de la libertad, ¿qué límites estamos dispuestos a ponerle? Incluso en las sociedades más «amantes de la libertad» se le imponen restricciones. Pero si aceptamos algunas limitaciones —como hacemos siempre—, ¿por qué no otras? ¿Por qué estamos tan seguros de que cierta medida de planificación o la tributación progresiva o la propiedad colectiva de los bienes públicos son restricciones intolerables de la libertad, mientras que las cámaras de circuito cerrado, los rescates estatales de bancos de inversión «demasiado grandes para dejarlos caer», las escuchas telefónicas y las costosas guerras en otros países son cargas aceptables que la gente debe soportar?

Quizá haya buenas respuestas a estas preguntas, pero si no las planteamos, ¿cómo

lo vamos a saber? Tenemos que redescubrir cómo hablamos sobre el cambio: cómo imaginar formas muy diferentes de organización, libres de la peligrosa salmodia de la «revolución». Debemos distinguir mejor que algunos de nuestros predecesores entre fines deseables y medios inaceptables. Como mínimo, deberíamos tener muy presente la advertencia de Keynes sobre esta cuestión: «No basta con que el estado de cosas que queremos promover sea mejor que el que le precedió; ha de mejorar lo suficiente como para que compense los males de la transición».[25]

No obstante, tras reconocer y asumir todas esas consideraciones, debemos mirar hacia delante: ¿qué queremos y por qué lo queremos? Como sugiere la actual ruina de la izquierda, las respuestas no son evidentes. Pero ¿qué alternativa tenemos? No podemos dejar el pasado a nuestras espaldas y limitarnos a cruzar los dedos: sabemos por experiencia que la política, como la naturaleza, aborrece el vacío. Después de veinte años desperdiciados, ha llegado el momento de comenzar de nuevo. ¿Qué hacer?

5
¿QUÉ HACER?

Creo que, con una gestión acertada, el capitalismo puede ser más eficaz para alcanzar metas económicas que cualquier otro sistema conocido. Pero en sí mismo tiene graves inconvenientes en muchos sentidos. Nuestro problema es crear una organización social tan eficiente como sea posible sin ofender nuestras nociones de una forma de vida satisfactoria.

JOHN MAYNARD KEYNES

Quienes afirman que el fallo es del «sistema» o quienes ven misteriosas maniobras detrás de cada revés político tienen poco que enseñarnos. Pero la disposición al desacuerdo, el rechazo o la disconformidad —por irritante que pueda ser cuando se lleva a extremos— constituye la savia de una sociedad abierta. Necesitamos personas que hagan una virtud de oponerse a la opinión mayoritaria. Una democracia de consenso permanente no será una democracia durante mucho tiempo.

EN DEFENSA DE LA DISCONFORMIDAD

En vez de utilizar sus recursos técnicos y materiales, que habían experimentado un incremento extraordinario, para construir una ciudad maravillosa, los hombres del siglo XIX *construyeron suburbios deprimentes […] [que] según los criterios de la empresa privada eran «rentables», mientras que la ciudad maravillosa, pensaban, habría sido una extravagancia que, en la estúpida jerga de la moda financiera, habría «hipotecado el futuro»… La misma regla de cálculo económico autodestructivo gobierna todos los ámbitos de la vida. Destruimos la belleza del paisaje porque los esplendores de la naturaleza, de los que nadie se ha apropiado, carecen de valor económico. Seríamos capaces de apagar el sol y las estrellas porque no dan dividendos.*

JOHN MAYNARD KEYNES

Es tentador hacer como todos: la vida en comunidad es mucho más sencilla cuando cada uno parece estar de acuerdo con los demás y la disconformidad es adormecida en aras de las convenciones del compromiso. Las sociedades y las comunidades en que éstas faltan o se han desintegrado no prosperan. Pero la conformidad tiene un precio. Un círculo cerrado de opiniones o ideas en el que nunca se permiten ni el descontento ni la oposición —o sólo dentro de unos límites circunscritos y estilizados— pierde la capacidad de responder con energía e imaginación a los nuevos desafíos.

Estados Unidos es un país fundado sobre comunidades pequeñas. Como puede atestiguar cualquiera que haya vivido durante algún tiempo en uno de esos lugares, el instinto natural siempre es imponer una uniformidad normativa al comportamiento público de sus miembros. En Estados Unidos esta disposición en parte es contrarrestada por la predisposición individualista de los primeros colonos y por la protección constitucional que otorgaron a la disconformidad individual y minoritaria. Pero este equilibrio, observado por Alexis de Tocqueville entre muchos otros, hace tiempo que se ha inclinado hacia la conformidad. Las personas siguen siendo libres de decir lo que quieran, pero si sus opiniones contradicen las de la mayoría son

marginadas de la sociedad. Como mínimo, el impacto de sus palabras es silenciado.

Gran Bretaña solía ser diferente: una monarquía tradicional gobernada por una élite hereditaria que mantenía su control del poder permitiendo e incluso incorporando la disconformidad y anunciando su tolerancia como una virtud. Pero el país se ha hecho menos elitista y más populista; la vena no conformista en la vida pública ha sufrido una descalificación constante —como Tocqueville habría previsto —. Actualmente, el desacuerdo enérgico con la opinión generalmente aceptada sobre cualquier cosa, desde la corrección política hasta los tipos impositivos, es casi tan poco frecuente en el Reino Unido como en Estados Unidos.

Hay muchas fuentes de disconformidad. En las sociedades religiosas, particularmente en aquellas que tienen un credo establecido —catolicismo, anglicanismo, islamismo judaísmo—, las tradiciones de disconformidad más efectivas y duraderas están enraizadas en diferencias teológicas: no es casualidad que el Partido Laborista británico naciera en 1906 de una coalición de organizaciones y movimientos en la que las congregaciones no conformistas tuvieron gran protagonismo. Las diferencias de clase también son un terreno abonado para la disconformidad. En las sociedades divididas en clases (o, en algunos casos, en las comunidades organizadas en castas), los que están abajo suelen tener una fuerte motivación para oponerse a su condición y, por extensión, a la organización social que la perpetúa.

En décadas más recientes la disconformidad ha estado estrechamente relacionada con los intelectuales: un tipo de persona que primero se identificó con las protestas de finales del siglo XIX contra el abuso de poder por parte del Estado, pero que en nuestro tiempo es más conocido por hablar y escribir a contrapelo de la opinión pública. Por desgracia, los intelectuales contemporáneos han mostrado muy poco interés serio en los aspectos clave de la política pública, mientras que han intervenido o protestado sobre temas definidos éticamente en los que las opciones parecen más claras. Esto ha dejado los debates sobre la forma en que debemos gobernarnos en manos de especialistas políticos y *think-tanks*, en los que rara vez tienen cabida opiniones no convencionales y el público queda prácticamente excluido.

El problema no es si estamos de acuerdo o no con un acto legislativo determinado, sino la forma en que debatimos nuestros intereses comunes. Por tomar un ejemplo evidente (por ser muy conocido): en Estados Unidos, a cualquier conversación sobre el tema del gasto público y las ventajas o desventajas de un papel activo del gobierno enseguida se le aplican dos cláusulas de exclusión. De acuerdo con la primera, todos estamos a favor de que los impuestos sean tan bajos como sea posible y de que el gobierno se entrometa lo mínimo en nuestros asuntos. La segunda —en realidad una variación demagógica de la primera— afirma que nadie quiere que el «socialismo» sustituya nuestra forma de vida y de gobierno tradicional y eficiente.

A los europeos les gusta creerse menos conformistas que los estadounidenses. Les hacen sonreír los corrales religiosos a los que se retiran tantos ciudadanos estadounidenses, renunciando así a la independencia mental para adoptar el lenguaje del grupo. Señalan las consecuencias perversas de los referendos locales en California, donde unas iniciativas legislativas populares bien financiadas han destruido la base fiscal de la séptima economía mundial.

Sin embargo, en un reciente referéndum en Suiza se prohibió la construcción de minaretes en un país en el que sólo hay cuatro y donde casi todos los residentes musulmanes son refugiados bosnios laicos. Y los británicos han aceptado sumisamente todo, desde las cámaras de televisión de circuito cerrado hasta la vigilancia más invasora de la intimidad, en lo que ahora es la democracia más autoritaria y «sobreinformada» del mundo. En muchos aspectos, la Europa actual es mejor que los Estados Unidos contemporáneos, pero está lejos de ser perfecta.

Hasta los intelectuales han doblado la rodilla. La guerra de Irak vio cómo la gran mayoría de los comentaristas británicos y estadounidenses abandonaban toda apariencia de pensamiento independiente y se alineaban con el gobierno. La crítica al ejército y a quienes ostentan la autoridad política —que siempre es más difícil en tiempo de guerra— se marginó y se trató casi como si fuera una traición. Los intelectuales de la Europa continental tuvieron más libertad para oponerse a la precipitada campaña, pero sólo porque sus propios líderes eran ambivalentes y sus sociedades estaban divididas. El valor moral necesario para mantener una opinión distinta y defenderla ante unos lectores irritados o una audiencia adversa sigue escaseando en todas partes.

Pero, al menos, la guerra, como el racismo, ofrece opciones morales claras. Incluso hoy, la mayoría de la gente sabe lo que piensa acerca de una acción militar o de los prejuicios raciales. Pero en el ámbito de la política económica, los ciudadanos de las democracias contemporáneas nos hemos vuelto demasiado modestos. Se nos ha aconsejado que dejemos esas cuestiones a los expertos: la economía y sus implicaciones políticas están mucho más allá del entendimiento del hombre o la mujer corrientes, de lo que se encarga el lenguaje cada vez más arcano y matemático de la disciplina.

No es probable que muchos «legos en la materia» se opongan al ministro de Economía o a sus asesores. Si lo hicieran, se les diría —como un sacerdote medieval podría haber aconsejado a su grey— que son cosas que no les incumben. La liturgia debe celebrarse en una lengua oscura, que sólo sea accesible para los iniciados. Para todos los demás, basta la fe.

Pero la fe no ha bastado. Los emperadores de la política económica en Gran Bretaña y Estados Unidos, por no mencionar a sus acólitos y admiradores del resto del mundo, desde Tallin hasta Tiflis, están desnudos. No obstante, como la mayoría

de los observadores comparten desde hace mucho sus gustos sartoriales, no están en condiciones de decir nada. Tenemos que volver a aprender cómo criticar a quienes nos gobiernan. Pero para hacerlo con credibilidad hemos de librarnos del círculo de conformidad en el que tanto ellos como nosotros estamos atrapados.

La liberación es un acto de la voluntad. No podemos reconstruir nuestra lamentable conversación pública —lo mismo que nuestras ruinosas infraestructuras físicas— si no estamos lo bastante indignados por nuestra condición presente. Ningún Estado democrático debería poder lanzar una guerra ilegal sustentada en una mentira deliberada y no tener que responder de ello. El silencio que rodea la vergonzosa respuesta de la administración Bush al huracán Katrina delata un cinismo deprimente hacia las responsabilidades y competencias del Estado: en realidad, esperamos que Washington no esté a la altura. La reciente decisión del Tribunal Supremo estadounidense de permitir el gasto ilimitado de las empresas en los candidatos electorales —y el escándalo de las «dietas» en el Parlamento británico— ilustran el papel incontrolado del dinero en la política actual.

Cuando el ex primer ministro Gordon Brown respondió a un informe de enero de 2010 sobre la desigualdad económica en el Reino Unido que confirmaba la escandalosa brecha que separa a los ricos de los pobres, que su partido había contribuido tanto a agrandar, lo calificó de «desalentador» y admitió que quedaba «mucho camino por recorrer». Recuerda al capitán Renault, de Casablanca: «Estoy indignado, indignado». Entretanto, la vertiginosa pérdida de apoyo del presidente Obama, en gran medida debida a su torpe defensa de la reforma sanitaria, ha contribuido más todavía a la desafección de la nueva generación. Sería fácil retirarse en un hastío escéptico ante la incompetencia (y peor) de aquellos que actualmente tienen encomendado gobernarnos. Pero si dejamos el desafío de la renovación política radical a la clase política existente —a los Blairs, Browns, Sarkozys, Clintons y Bushes y (me temo) Obamas, sólo acabaremos más decepcionados.

La disconformidad y la disidencia son sobre todo obra de los jóvenes. No es casual que los hombres y mujeres que iniciaron la Revolución Francesa, lo mismo que los reformadores y planificadores del *New Deal* y de la Europa de la posguerra, fueran bastante más jóvenes que los que los precedieron. Ante un problema, es más probable que los jóvenes lo afronten y exijan su solución, en vez de resignarse.

Pero también tienen más probabilidades que sus mayores de caer en el apoliticismo: como la política está tan degradada, debemos desentendernos de ella. Ha habido ocasiones en que «desentenderse» era la opción política correcta. En las últimas décadas de los regímenes comunistas de la Europa del Este, la «antipolítica», la política del «como si» y la movilización del «poder de los que carecen de él» desempeñaron un papel. Ello es así porque la política oficial de los regímenes autoritarios es una fachada para la legitimación del poder desnudo: soslayarla es en sí

mismo un acto político de oposición radical. Obliga al régimen a afrontar sus límites o a poner de manifiesto su naturaleza violenta. Sin embargo, no debemos generalizar a partir del caso especial de los heroicos disidentes en los regímenes autoritarios. De hecho, el ejemplo de la «antipolítica» de los años setenta, junto con el énfasis en los derechos humanos, quizá haya inducido a una generación de jóvenes activistas a creer erróneamente que, al estar bloqueadas las vías convencionales del cambio, deben renunciar a la organización política y dedicarse a grupos no gubernamentales centrados en un problema único y que no están manchados por el compromiso. Por consiguiente, lo primero que se le ocurre a un joven que quiere «comprometerse» es afiliarse a Amnistía Internacional o a Greenpeace, o a Human Rights Watch o a Médicos Sin Fronteras.

El impulso moral es irreprochable. Pero las repúblicas y las democracias sólo existen en virtud del compromiso de sus ciudadanos en la gestión de los asuntos públicos. Si los ciudadanos activos o preocupados renuncian a la política, están abandonando su sociedad a sus funcionarios más mediocres y venales. La Cámara de los Comunes británica ofrece actualmente un espectáculo penoso: un reducto de enchufados, subordinados serviles y pelotas profesionales —al menos tan lamentable como en 1832, la última vez que fue asaltada y sus «representantes» expulsados de su sinecura—. El Senado estadounidense, en el pasado un bastión del republicanismo constitucional, se ha convertido en una parodia pretenciosa y disfuncional de su carácter original. La Asamblea Nacional francesa ni siquiera aspira al visto bueno del presidente del país, que la soslaya cuando quiere.

Durante el largo siglo del liberalismo constitucional, de Gladstone a Lyndon B. Johnson, las democracias occidentales estuvieron dirigidas por hombres de talla superior. Con independencia de sus afinidades políticas, Léon Blum y Winston Churchill, Luigi Einaudi y Willy Brandt, David Lloyd George y Franklin Roosevelt representaban una clase política profundamente sensible a sus responsabilidades morales y sociales. Es discutible si fueron las circunstancias las que produjeron a los políticos o si la cultura de la época condujo a hombres de este calibre a dedicarse a la política. Políticamente, la nuestra es una época de pigmeos.

Sin embargo, es todo lo que tenemos. Las elecciones al Parlamento, al Senado y a la Asamblea Nacional siguen siendo nuestro único medio de convertir la opinión pública en acción colectiva dentro de la ley. Así que los jóvenes no deben perder la fe en nuestras instituciones políticas. Cuando en los años sesenta los jóvenes radicales alemanes perdieron todo el respeto por la República Federal y el Bundestag formaron «grupos de acción extraparlamentarios»: los precursores del terrorismo ciego de la banda Baader-Meinhof.

La disconformidad debe permanecer dentro de la ley y tratar de alcanzar sus objetivos a través de los canales políticos. Pero con esto no estoy defendiendo ni la

pasividad ni el compromiso. Las instituciones de la república han sido degradadas, sobre todo por el dinero. Peor todavía, el lenguaje de la propia política se ha vaciado de sustancia y significado. Una mayoría de estadounidenses adultos no está satisfecha con la forma en que se gobierna, en que se toman las decisiones y con la influencia desmedida de los intereses especiales. En el Reino Unido los sondeos de opinión indican que la desilusión con los políticos, los aparatos de los partidos y sus políticas nunca ha sido mayor. No deberíamos ignorar esos sentimientos.

El fracaso democrático trasciende las fronteras nacionales. El vergonzoso fiasco de la Cumbre del Clima de Copenhague en diciembre de 2009 ya se está traduciendo en cinismo y desesperanza entre los jóvenes: ¿qué va a ser de ellos si no nos tomamos en serio las implicaciones del calentamiento global? El desastre sanitario en Estados Unidos y la crisis financiera han acentuado la sensación de impotencia incluso entre los votantes con mejor voluntad. Hemos de actuar guiándonos por nuestra intuición de una catástrofe inminente.

UNA CONVERSACIÓN PÚBLICA RENOVADA

Sin saber nada del viento y las corrientes, sin algún sentido de un propósito, los hombres y las sociedades no se mantienen a flote durante largo tiempo, moral o económicamente, limitándose a achicar agua.

RICHARD TITMUSS

La mayoría de los críticos de nuestra condición presente comienzan con las instituciones. Dirigen su atención a los parlamentos, los senados, los presidentes, las elecciones y los grupos de presión, y señalan las formas en que se han degradado o han abusado de la autoridad que se les ha confiado. Cualquier reforma, concluyen, debe comenzar ahí. Necesitamos leyes nuevas, sistemas electorales distintos, restricciones a los grupos de presión y a la financiación de los partidos; debemos dar más (o menos) autoridad al ejecutivo y hallar la forma de que las autoridades, elegidas o no, escuchen y respondan a quienes son su base y les paga: nosotros.

Todo esto es cierto. Pero tales cambios han estado en el aire durante décadas. Ya debería estar claro que la razón por la que no se han producido, o no funcionan, es porque los conciben, diseñan y ponen en práctica las mismas personas responsables del dilema. No tiene mucho sentido pedir al Senado de Estados Unidos que reforme sus relaciones con los grupos de presión; como señaló Upton Sinclair hace un siglo: «Es difícil que un hombre entienda algo cuando su sueldo depende de que no lo entienda». Por razones muy parecidas, los parlamentos de la mayoría de los países europeos —que ahora despiertan sentimientos que van del aburrimiento al desprecio— no están en situación de hallar en sí mismos los medios para recuperar su significación.

Tenemos que comenzar en otro sitio. ¿Por qué, durante las tres últimas décadas, les ha resultado tan fácil a quienes ostentaban el poder convencer a los ciudadanos de que las políticas que querían seguir eran acertadas y, en algún caso, necesarias? Porque no había una alternativa coherente. Incluso cuando existen diferencias políticas significativas entre los principales partidos políticos, éstas se presentan como versiones de un solo objetivo. Se ha convertido en un lugar común afirmar que todos queremos lo mismo y que lo único que varía un poco es la forma de conseguirlo.

Esto es simplemente falso. Los ricos no quieren lo mismo que los pobres. Los que se ganan la vida con su trabajo no quieren lo mismo que los que viven de dividendos e inversiones. Los que no necesitan servicios públicos —porque pueden comprar transporte, educación y protección privados— no quieren lo mismo que los que dependen exclusivamente del sector público. Los que se benefician de la guerra —gracias a los contratos de defensa o por motivos ideológicos— tienen objetivos distintos de los que se oponen a la guerra. Las sociedades son complejas y albergan intereses conflictivos. Afirmar otra cosa —negar las diferencias de clase, riqueza o influencia— no es más que favorecer unos intereses por encima de otros. Esto solía ser evidente; hoy se nos dice que son soflamas debidas al odio de clase y se nos insta a que lo ignoremos. De forma parecida, se nos anima a perseguir el interés económico y excluir todo lo demás, y, de hecho, hay muchos que tienen algo que ganar con ello.

No obstante, los mercados tienden naturalmente a favorecer las necesidades y deseos que pueden reducirse a criterios comerciales o a medidas económicas. Si algo se puede vender o comprar, entonces es cuantificable y podemos valorar su aportación a las medidas (cuantitativas) del bienestar colectivo. Pero ¿qué hay de esos bienes que los seres humanos siempre han valorado y que no se pueden cuantificar?

¿Qué hay del bienestar? ¿Y de la justicia o la equidad? ¿Y de la exclusión, la oportunidad —o su ausencia— o la esperanza perdidas? Estas consideraciones significan mucho más para la mayoría de la gente que el beneficio o el crecimiento agregado o incluso individual. Tomemos la humillación: ¿y si la tratáramos como un coste económico con cargo a la sociedad? ¿Y si decidiéramos «cuantificar» el daño que se hace cuando las personas son avergonzadas por sus conciudadanos como condición para cubrir sus necesidades básicas?

En otras palabras, ¿qué ocurriría si factorizáramos en nuestros cálculos de productividad, eficacia o bienestar la diferencia entre una donación humillante y un derecho? Quizá concluyéramos que la provisión de servicios sociales universales, sanidad pública o transporte público subvencionado en realidad era una forma rentable de alcanzar nuestros objetivos comunes. Estoy dispuesto a admitir que algo así es intrínsecamente conflictivo: ¿cómo cuantificamos la «humillación»? ¿Cuál es el coste mensurable de privar a ciudadanos aislados de acceso a recursos ciudadanos? ¿Cuánto estamos dispuestos a pagar por una buena sociedad?

Incluso la propia «riqueza» debe redefinirse. Se suele afirmar que unos tipos muy progresivos de tributación o redistribución económica destruyen la riqueza. Esas políticas sin duda limitan los recursos de unos individuos en beneficio de otros —pero la forma en que cortemos el pastel tiene poco que ver con su tamaño—. Si redistribuir la riqueza material tiene el efecto a largo plazo de mejorar la salud de un país, disminuir las tensiones sociales producto de la envidia, o incrementar y hacer

más equitativo el acceso a servicios que hasta el momento estaban reservados a una minoría, ¿no mejorará la posición del país?[26]

El lector observará que estoy dando a palabras como «riqueza» o «posición» un sentido que va mucho más allá de su habitual aplicación material. Hacer esto a una escala mucho mayor —renovar nuestra conversación pública— me parece la única forma realista de propiciar un cambio. No pensaremos de otra forma si no hablamos de otra forma.

Esta manera de concebir el cambio político tiene precedentes. En la Francia de finales del siglo XVIII, por ejemplo, cuando el Antiguo Régimen se tambaleaba, los desarrollos más significativos en el escenario político no fueron los movimientos de protesta o las instituciones del Estado que trataron de atajarlos. Más bien se produjeron en el propio lenguaje. Los periodistas y panfletistas, junto con algún administrador o sacerdote disconforme, estaban forjando una nueva retórica de acción colectiva a partir de un lenguaje más antiguo de justicia y derechos populares.

Al no ser capaces de enfrentarse a la monarquía directamente, se propusieron privarla de legitimidad imaginando y expresando objeciones a la forma en que eran las cosas y planteando fuentes alternativas de autoridad en las que el «pueblo» podía creer. En efecto, inventaron la política moderna: y con ello desacreditaron literalmente todo lo que les había precedido. Cuando estalló la Revolución, el nuevo lenguaje de la política ya había adquirido carta de naturaleza; de hecho, si no hubiera sido así, los revolucionarios no habrían podido describir lo que estaban haciendo. En el principio fue el verbo. Hoy se supone que debemos creer que la política refleja nuestras opiniones y nos ayuda a configurar un espacio público común. Los políticos hablan y nosotros respondemos —con nuestros votos—. Pero la verdad es muy distinta. La mayoría de la gente no tiene la sensación de estar participando en una conversación significativa. Se le dice qué pensar y cómo pensarlo. Se le hace sentir incompetente en cuanto entra en los detalles de los problemas y, por lo que respecta a los objetivos generales, se le lleva a creer que ya han sido decididos hace tiempo.

Por todas partes vemos los efectos perversos de esta supresión de un debate genuino. Actualmente, en Estados Unidos las reuniones de los ayuntamientos y *tea parties* imitan y parodian a sus modelos del siglo XVIII. Lejos de abrir un debate, lo cierran. Unos demagogos dicen a la muchedumbre qué debe pensar; cuando reciben el eco de sus palabras, se atreven a declarar que sólo están expresando el sentir popular. En el Reino Unido, la televisión se ha utilizado con una asombrosa eficacia como válvula de seguridad del descontento público: los políticos profesionales ahora pretenden escuchar la *vox populi* en forma de votaciones y sondeos realizados por teléfono de forma instantánea sobre todos los temas, desde la inmigración hasta la pedofilia. Con twitear a la audiencia sus propios prejuicios y temores, se consideran liberados de la carga del liderazgo o de la iniciativa.

Entretanto, al otro lado del Canal, en la republicana Francia o en la tolerante Holanda, unos sucedáneos de debates sobre la identidad nacional o los criterios de ciudadanía suplen la valentía política necesaria para enfrentarse a los prejuicios populares y los desafíos de la integración. También aquí parece que se está desarrollando una «conversación». Pero sus términos de referencia han sido predeterminados cuidadosamente: su finalidad no es fomentar la expresión de opiniones disconformes, sino suprimirlas. Más que facilitar la participación pública y reducir la alienación cívica, esas «conversaciones» simplemente agravan la aversión generalizada por la política y los políticos. En una democracia moderna se puede engañar a la mayoría de la gente la mayor parte del tiempo, pero hay que pagar un precio.

Es necesario volver a iniciar un tipo diferente de conversación. Hemos de recuperar la confianza en nuestro instinto: si una política o un acto parecen erróneos, debemos hallar las palabras para decirlo. Según los sondeos de opinión, la mayoría de los ingleses temen la privatización indiscriminada de los bienes públicos: las compañías de servicios públicos, el Metro de Londres, los autobuses locales y los hospitales regionales, por no mencionar las residencias de la tercera edad, la atención a los dependientes, etcétera. Pero cuando se les dice que el propósito de tales privatizaciones ha sido ahorrar dinero público e incrementar su eficiencia, se callan: ¿quién podría no estar de acuerdo?

REABRIR LA CUESTIÓN LOCAL

Cada hombre es un fragmento del Continente, una parte del Todo.

JOHN DONNE

Hoy afrontamos dos dilemas prácticos. El primero puede describirse sucintamente como la vuelta de la «cuestión social». Para los reformadores victorianos —o los activistas estadounidenses de la era de reformas anterior a 1914— el desafío que presentaba la cuestión social de su tiempo estaba claro: ¿cómo debía responder una sociedad liberal a la pobreza, el hacinamiento, la suciedad, la malnutrición y la insalubridad de las nuevas ciudades industriales? ¿Cómo se podía incorporar a la comunidad a las masas trabajadoras —como votantes, como ciudadanos, como participantes— sin convulsiones, protestas o incluso revoluciones? ¿Qué habría que hacer para aliviar el sufrimiento y las injusticias que padecían las masas urbanas trabajadoras y cómo se podía convencer a la élite gobernante del momento de la necesidad de un cambio?

La historia de Occidente en el siglo XX es en buena medida la historia de los esfuerzos por resolver estos interrogantes. Las respuestas tuvieron un éxito espectacular: no sólo se evitó la revolución, sino que el proletariado industrial consiguió un alto grado de integración. Sólo en los países en los que toda reforma liberal fue impedida por gobernantes autoritarios, la cuestión social tomó la forma de un desafío político que con frecuencia acabó en una confrontación violenta. A mediados del siglo XIX, observadores perspicaces como Karl Marx habían dado por supuesto que la única forma de acabar con las injusticias del capitalismo industrial era la revolución. La idea de que podrían disolverse pacíficamente en *New Deals*, grandes sociedades y Estados del bienestar simplemente nunca se le ocurrió. No obstante, la pobreza —tanto medida por la mortalidad infantil, la esperanza de vida, el acceso a la medicina y un empleo regular como por la simple imposibilidad de adquirir los productos básicos— no ha dejado de aumentar desde los años setenta en Estados Unidos, el Reino Unido y casi cualquier otro país que haya seguido su modelo económico. Las patologías de la desigualdad y la pobreza —la delincuencia, el alcoholismo, la violencia y los trastornos mentales— se han multiplicado proporcionalmente. Nuestros antepasados *eduardianos* habrían reconocido de inmediato los síntomas de la disfunción social. La cuestión social vuelve a estar en la

agenda.

Cuando tratamos estas cuestiones deberíamos cuidarnos de emplear medidas puramente negativas. Como observó en una ocasión el gran reformador inglés William Beveridge, al describir y abordar los «problemas sociales» se corre el riesgo de reducirlos a cosas como la «bebida» o la necesidad de «caridad». El verdadero problema, para Beveridge tanto como para nosotros, es «algo más general, simplemente la cuestión de en qué circunstancias pueden los hombres en conjunto vivir de forma que les merezca la pena».[27]

Con ello se refería a que hemos de decidir qué debe hacer el Estado para que las personas puedan vivir decentemente. No basta con proporcionar un mínimo de bienestar por debajo del cual no se hunda nadie.

El segundo dilema que afrontamos se refiere a las consecuencias sociales del cambio tecnológico, que ya llevamos experimentando durante doscientos años, desde la Revolución Industrial. Con cada avance técnico hay hombres y mujeres que pierden su trabajo y cuyas habilidades se vuelven superfluas. No obstante, la continua expansión del capitalismo garantizó nuevas formas de empleo, aunque no siempre con unos salarios comparables y muchas veces con un estatus inferior. Junto con la educación de masas y la alfabetización universal —que en la mayoría de los países desarrollados se alcanzaron en el transcurso del periodo 1870-1970—, los nuevos empleos en las nuevas industrias que fabricaban bienes nuevos para los nuevos mercados bastaron para asegurar una mejora progresiva del nivel de vida de la mayoría de la gente.

Hoy la situación ha cambiado. Los trabajos no cualificados y semicualificados están desapareciendo rápidamente no sólo debido a la producción robotizada o mecanizada, sino a que la globalización del mercado de trabajo favorece a las economías más represivas y de salarios más bajos (China sobre todo) en detrimento de las sociedades avanzadas y más igualitarias de Occidente. La única forma en que el mundo desarrollado puede responder de forma competitiva es mediante la explotación de su ventaja comparativa en las industrias avanzadas intensivas en capital, donde el conocimiento resulta decisivo.

En estas circunstancias, la demanda de nuevas habilidades aumenta a un ritmo mucho más rápido que la capacidad para enseñarlas —y, en cualquier caso esas habilidades son sobrepasadas al cabo de unos pocos años, dejando en la cuneta al empleado mejor preparado—. El desempleo masivo —que en el pasado se consideró una patología de economías mal gestionadas— está empezando a parecer un característica endémica de las sociedades avanzadas. A lo máximo que podemos aspirar es al «subempleo»: hombres y mujeres trabajan a tiempo parcial y aceptan empleos por debajo de su cualificación o bien el tipo de trabajo no cualificado que tradicionalmente era para jóvenes e inmigrantes.

Una consecuencia probable del advenimiento de esta era de incertidumbre —cuando un creciente número de personas tienen buenas razones para temer la pérdida de su trabajo y el paro de larga duración— será una vuelta a la dependencia del Estado. Incluso si es el sector privado el que se hace cargo de los cursos de reciclaje, proyectos de trabajo a tiempo parcial y otras medidas paliativas, estos programas serán subvencionados por el sector público, como ya ocurre en una serie de países occidentales. Ningún empresario privado contrata a nadie como acto de caridad.

En cualquier caso, cada vez serán más los que tendrán buenas razones para sentirse superfluos para la vida económica de su sociedad, y ello no puede dejar de plantear un serio desafío social. Como hemos visto, nuestro enfoque actual sobre la provisión de bienestar refuerza la opinión de que quienes no pueden conseguir un empleo estable son en cierta medida responsables de su desgracia. Cuanta más gente así haya entre nosotros, más peligro correrá la estabilidad cívica y política.

¿UNA NUEVA NARRACIÓN MORAL?

El pensamiento ético griego se basaba en una teleología objetiva de la naturaleza humana, pues creía que había hechos sobre el hombre y su lugar en el mundo que determinaban, de una forma que la razón podía descubrir, que estaba destinado a llevar una vida cooperativa y ordenada. Desde entonces la mayoría de las corrientes éticas han sostenido alguna versión de esta idea; quizá nosotros seamos ahora más conscientes de tener que arreglarnos sin ella de lo que ha sido nadie desde que los sofistas del siglo V *la pusieron en duda por primera vez.*

BERNARD WILLIAMS

La izquierda ha sido incapaz de responder de manera efectiva a la crisis financiera de 2008 —y, más en general, al rechazo del Estado en pro del mercado de las tres últimas décadas—. Sin una historia que contar, los socialdemócratas y sus socios liberales y democráticos han estado a la defensiva durante una generación, disculpándose por sus políticas y criticando sin ninguna convicción a sus oponentes. Incluso cuando sus programas son populares, les resulta difícil defenderlos contra las acusaciones de incontinencia presupuestaria o de intromisión gubernamental.

En esta situación, ¿qué hacer? ¿Qué tipo de marco político o moral puede proponer la izquierda para explicar sus objetivos y justificar sus metas? Ya no hay lugar para la gran narración al viejo estilo: una teoría exhaustiva en la que todo tiene cabida. Tampoco podemos buscar refugio en la religión: con independencia de lo que pensemos de las historias de los designios de Dios y sus expectativas respecto a los hombres, el hecho es que no podemos redescubrir el reino de la fe. Especialmente en el mundo desarrollado, cada vez hay menos personas para las que la religión constituya una razón necesaria o suficiente para la acción pública o privada.

Por el contrario, el hecho de que en Occidente a muchas personas les causaría perplejidad saber que una política pública se estaba justificando con argumentos teológicos, no debería ocultarnos la importancia de la moralidad en los asuntos humanos. Los debates sobre la guerra, el aborto, la eutanasia, la tortura; las disputas sobre el gasto público en sanidad o educación: éstas y muchas otras cosas se expresan

instintivamente en términos que provienen de escritos filosóficos o religiosos tradicionales, incluso si los comentaristas contemporáneos no son conscientes de ello.

Es la distancia entre la naturaleza intrínsecamente ética de la toma de decisiones públicas y el carácter utilitario del debate político contemporáneo lo que explica la falta de confianza en los políticos y la política. Los liberales se mofan con demasiada rapidez de las insulsas panaceas éticas de los líderes religiosos, comparándolas con la complejidad y seducción de la vida moderna. El asombroso poder de atracción del difunto papa Juan Pablo II para los jóvenes tanto católicos como no católicos debería hacernos pensar: los seres humanos necesitamos un lenguaje en el que expresar nuestros instintos morales.

Por decirlo de otra manera: incluso, si admitimos que la vida no tiene otro fin superior, es necesario que adscribamos a nuestros actos un sentido que los trascienda. Para la mayoría de las personas casi nunca basta con decir que algo nos beneficia materialmente o no. Para convencer a los otros de que algo es correcto o erróneo, necesitamos un lenguaje de fines, no de medios. No hace falta que creamos que nuestros objetivos tienen buenas posibilidades de alcanzarse. Pero sí hemos de poder creer en ellos. El escepticismo político es la fuente de muchos de nuestros dilemas. Incluso si los mercados libres funcionaran como se anuncia, sería difícil sostener que por sí solos constituyen una base suficiente para una buena vida. Por tanto, ¿qué es exactamente lo que falta en el capitalismo financiero no regulado o «sociedad comercial», como lo conocían en el siglo XVIII? ¿Qué nos parece instintivamente que falla en nuestros acuerdos actuales y qué podemos hacer sobre ello? ¿Qué es lo que ofende nuestro sentido de la decencia cuando vemos que los poderosos ejercen una presión sin cortapisas a expensas de todos los demás? ¿Qué hemos perdido?

Todos somos hijos de los griegos. De forma intuitiva comprendemos la necesidad de un sentido de dirección moral: no es necesario estar familiarizado con Sócrates para saber que una vida que no se somete a examen no vale demasiado. Aristotélicos naturales como somos, suponemos que una sociedad justa es aquella en la que la justicia se practica de forma habitual; una sociedad buena es aquella en la que las personas se comportan bien. Pero para que sea convincente un argumento implícitamente circular como éste, hemos de ponemos de acuerdo sobre el significado de «justo» o «bien».

Para Aristóteles y sus sucesores, la esencia de la justicia o de la bondad estaba tanto en función de la convención como de su definición. Igual que la pornografía, quizá sea imposible definir estos atributos, pero los reconoces si los ves. Los atractivos de un nivel «razonable» de riqueza, un compromiso «aceptable», una resolución justa o buena, eran evidentes. Evitar los extremos era una virtud moral en sí misma, además de una condición para la estabilidad política. No obstante, hoy resulta difícil articular la idea de moderación, tan familiar para generaciones de

moralistas. «Grande» no siempre es mejor, «más» no siempre es deseable; pero se procura que no expresemos esa idea.

Una fuente de nuestra confusión quizá sea que se ha difuminado la diferencia entre derecho y justicia. En Estados Unidos especialmente, mientras una práctica no sea ilegal, nos resulta difícil definir sus fallos. La noción de «prudencia» nos elude: la idea de que es «imprudente», además de indecente, que Goldman Sachs distribuya miles de millones de dólares en gratificaciones menos de un año después de haber sido rescatada con dinero de los contribuyentes habría sido evidente para los hombres de la Ilustración escocesa, lo mismo que para los filósofos clásicos.

Fue un logro distintivo de la Ilustración fundir las categorías morales clásicas con una visión secularizada del progreso humano: en una sociedad bien ordenada los hombres no sólo vivirían bien, sino que tratarían de vivir mejor que en el pasado. La idea de progreso entró en el léxico ético y lo dominó durante buena parte de los dos siglos siguientes. Incluso hoy, cuando los estadounidenses hablan con entusiasmo de «reinventarse» a sí mismos, escuchamos ecos de este inocente optimismo. Pero aparte de a las ciencias duras, ¿sigue siendo el «progreso» aplicable de forma creíble al mundo en que habitamos? La visión ilustrada —con o sin Dios como primer motor y arbitro moral— ya no es convincente: necesitamos razones para escoger una política o conjunto de políticas en vez de otras. Lo que nos falta es una narración moral: una descripción coherente que atribuya una finalidad a nuestros actos de forma que los trascienda. Pero ¿qué ocurre con la idea de que la política es el arte de lo posible y la moralidad es mejor dejársela a los arzobispos, según decía el ex primer ministro británico Harold Macmillan? ¿Acaso no son todas las proposiciones normativas —si se toman en serio— potencialmente intolerantes? ¿No es mejor comenzar con lo que tenemos en vez de con principios abstractos?

Los proyectos colectivos pueden contener fines conflictivos. De hecho, toda sociedad verdaderamente abierta querrá abrazarlos: la libertad y la igualdad son los más evidentes —y todos estamos ya familiarizados con la tensión entre la creación de riqueza y la protección medioambiental—. Será necesario establecer algún tipo de restricción mutua si queremos tomar en serio todos nuestros deseos: esto es un truismo para cualquier sistema consensuado. Pero dice mucho de la degradación de la vida pública que hoy en día suene tan idealista.

Idealista e ingenuo: ¿quién cree ahora en ideales colectivos? Pero alguien tiene que responsabilizarse de lo que Jan Patocka denominó el «alma de la ciudad». No puede ocupar su lugar indefinidamente una historia de crecimiento económico infinito. La abundancia (como señaló Daniel Bell) es el sustituto estadounidense del socialismo. Pero ¿es eso lo mejor que podemos hacer?

¿QUÉ QUEREMOS?

El propósito de mi existencia es hacer la vida más agradable a la gran mayoría; no me preocupa si para ello debe volverse menos agradable para la minoría acomodada.

JOSEPH CHAMBERLAIN

De todos los fines conflictivos y sólo en parte conciliables que podamos perseguir, el prioritario es sin duda reducir la desigualdad. En condiciones de una desigualdad endémica resulta difícil alcanzar todas las demás metas deseables. Sea en Delhi o en Detroit, los pobres y los desvalidos no pueden esperar justicia. No disponen de atención médica y sus vidas se ven limitadas en potencial y duración. Tampoco tienen acceso a una buena educación y sin ella no pueden esperar conseguir un empleo mínimamente seguro, y mucho menos participar en la cultura y la civilización de su sociedad.

En este sentido, el acceso desigual a todo tipo de recursos —desde los derechos hasta el agua— es el punto de partida de toda crítica verdaderamente progresista del mundo. Pero la desigualdad no es sólo un problema técnico. Ilustra y exacerba la pérdida de cohesión social, la sensación de vivir en comunidades cerradas cuya principal función es mantener fuera a las demás personas (menos afortunadas que nosotros) y confinar nuestras ventajas a nosotros mismos y nuestras familias: la patología de la época y la mayor amenaza para la salud de la democracia.

Si seguimos siendo grotescamente desiguales, perderemos todo sentido de fraternidad: y la fraternidad, pese a su fatuidad como objetivo político, es una condición necesaria de la propia política. Desde hace mucho se considera que inculcar el sentido de un propósito común y dependencia mutua es la piedra angular de una sociedad. Actuar juntos para alcanzar una meta compartida es una fuente de gran satisfacción en cualquier actividad, desde los deportes no profesionales hasta los ejércitos profesionales. En este sentido siempre hemos sabido que la desigualdad no es sólo preocupante desde el punto de vista moral: también es ineficaz.

Las corrosivas consecuencias de la envidia y el resentimiento que se producen en las sociedades marcadamente desiguales se mitigarían mucho en condiciones de mayor igualdad: así lo demuestra la población penal en los países más igualitarios. Una población menos estratificada también está mejor educada: aumentar las

oportunidades para los que están abajo en nada empeora las perspectivas de los que ya están bien situados. Y las poblaciones educadas no sólo disfrutan de vidas mejores, sino que también se adaptan más rápidamente y con menos coste a los dilemas del cambio tecnológico.

Hay numerosos indicios que demuestran que incluso quienes están bien situados en las sociedades desiguales serían más felices si la brecha que los separa de la mayoría de sus conciudadanos se redujera de forma significativa. Desde luego, se sentirían más seguros. Pero no sólo es una cuestión de egoísmo: vivir cerca de personas cuya condición representa un reproche ético permanente es una fuente de incomodidad incluso para los ricos.

El egoísmo resulta incómodo aun para los egoístas. De ahí el auge de las comunidades cerradas: los privilegiados no quieren que se les recuerden sus privilegios —si éstos tienen connotaciones moralmente dudosas—. Desde luego, cabría sostener que después de tres décadas de inculcar el egoísmo, los jóvenes en Estados Unidos y en otros países ya no son tan sensitivos. Pero no lo creo. El perenne deseo de la juventud de hacer algo «útil» o «bueno» está arraigado en un instinto que no hemos logrado eliminar. Y no es que no lo hayamos intentado: ¿por qué, si no, han creado las universidades «escuelas de negocios» para estudiantes de grado?

Ha llegado el momento de revertir esta tendencia. En las sociedades posreligiosas como la nuestra, en las que la mayoría de las personas hallan sentido y satisfacción en fines seculares, sólo alimentando lo que Adam Smith denominó nuestras «inclinaciones benevolentes» y contrarrestando nuestros deseos egoístas podemos «producir en la humanidad esa armonía de sentimientos y pasiones en que consiste su naturaleza y propiedad».[28]

5
¿QUÉ NOS RESERVA EL PORVENIR?

El éxito de la democracia de la posguerra radica en el equilibrio entre la producción y la redistribución, regulada por el Estado. Con la globalización este equilibrio se ha roto. El capital se ha hecho móvil: la producción ha traspasado las fronteras nacionales y por lo tanto ha quedado fuera del ámbito de la redistribución estatal… El crecimiento se opondría a la redistribución; el círculo virtuoso se convertiría en círculo vicioso.

DOMINIQUE STRAUSS-KAHN

En el famoso párrafo inicial de su *18 Brumario de Luis Bonaparte*, Karl Marx observa que todos los acontecimientos y personajes importantes en la historia ocurren dos veces: la primera como tragedia, la segunda como farsa. Habría mucho que decir sobre esta idea, pero no excluye la posibilidad de que incluso las tragedias se repitan. Los comentaristas occidentales que celebran la derrota del comunismo confiaban en el advenimiento de una era de paz y libertad. No deberíamos haber sido tan ingenuos.

La globalización

Está en la naturaleza de las cosas que un Estado
que subsiste gracias a la renta que le aportan otros países
estará infinitamente más expuesto a toda clase
de accidentes que uno que la produce por sí mismo.

Thomas Malthus

Incluso las economías tienen historia. La última gran era de internacionalización —«globalización» *avant le mot*— transcurrió durante las décadas imperiales que precedieron a la I Guerra Mundial. De forma muy parecida a como ocurre hoy, en aquella época se suponía que «nosotros» (Gran Bretaña, Europa occidental y Estados Unidos) nos hallábamos en el umbral de una era de crecimiento y estabilidad sin precedentes. Una guerra internacional parecía literalmente impensable. No sólo las grandes potencias estaban interesadas en el mantenimiento de la paz, sino que la guerra, después de décadas de industrialización y grandes avances en tecnología bélica, sería atrozmente destructiva e intolerablemente cara. Ningún Estado o político racional podría desearla.

Además, para 1914 —gracias a las nuevas formas de comunicación, transporte e intercambio— los pequeños altercados nacionales y las disputas fronterizas de los imperios y las naciones aspirantes parecían absurdos y anacrónicos. Desmembrar el Imperio austrohúngaro, por ejemplo, contradecía la lógica económica: con su vital zona industrial en Bohemia, su capital en Viena y su mano de obra compuesta de inmigrantes procedentes de toda Europa central y sureste, el imperio era una prueba viviente de la internacionalización de la vida económica moderna. Desde luego, nadie deseaba empobrecer a todos los integrantes de una unidad natural como aquélla simplemente en nombre del dogma nacionalista. Los mercados internacionales habían desplazado al Estado nación como las unidades primarias de la actividad humana.

Quien busque una explicación de la tremenda confianza en sí mismos de los hombres de la Europa anterior a 1914 sólo tiene que leer la obra de Keynes *Las consecuencias económicas de la paz: un resumen de las ilusiones de un mundo al borde de la catástrofe*, escrito en la víspera de una guerra que pondría fin a todas aquellas fantasías conciliadoras para los cincuenta años siguientes. Como nos recuerda Keynes: «… la internacionalización [de la vida social y económica] era casi

completa en la práctica».[29] Por invocar un término que todavía no se empleaba, el mundo parecía plano.

Este precedente debería hacernos más cautelosos. La primera era de globalización llegó a un final estremecedor. Debido a la Gran Guerra y sus secuelas, el crecimiento económico en Europa no recuperó los niveles de 1913 hasta bien entrados los años cincuenta. La lógica de la economía, en apariencia imparable, se vio superada por la aparición de nuevos Estados nación antagónicos y políticamente inestables. Los grandes imperios —el ruso, el austríaco, el alemán y, por último, el británico— se derrumbaron. Sólo Estados Unidos tenía algo que ganar de este cataclismo internacional, y ni siquiera él se benefició de su nueva hegemonía hasta casi treinta años después de la guerra que la produjo.

El optimismo *eduardiano* dio paso a una constante sensación de inseguridad. La brecha entre las ilusiones de la edad de oro y la realidad de las cuatro décadas siguientes se llenó de atrincheramiento económico, demagogia política y conflictos internacionales ininterrumpidos. Para 1945 había «un ansia universal de seguridad» (Keynes), que fue satisfecha con la provisión de servicios públicos y redes de seguridad social incorporadas en los sistemas de gobierno de la posguerra, desde Washington hasta Praga. El propio término «seguridad social» —adaptado por Keynes de su nuevo uso estadounidense— se convirtió en una abreviatura universal de las instituciones profilácticas diseñadas para evitar una vuelta a la catástrofe de entreguerras.

Hoy es como si el siglo XX no hubiera ocurrido nunca. Nos hemos visto arrastrados a una nueva gran narración del «capitalismo global integrado», el crecimiento económico y los incrementos indefinidos de la productividad. Como las anteriores narraciones de una mejora ininterrumpida, la historia de la globalización combina un mantra valorativo («el crecimiento es bueno») con la presunción de que es inevitable: la globalización es un proceso irreversible y natural, más que una decisión humana. La ineludible dinámica de la competencia y la integración global económica se ha convertido en la ilusión de la época. Como lo expresó Margaret Thatcher en una ocasión: «No hay alternativa».

Deberíamos desconfiar de todo esto. La «globalización» es una actualización de la fe modernista en la tecnología y la gestión racional que marcó los entusiasmos de las décadas de la posguerra. Al igual que entonces, implícitamente excluye la política como escenario de las decisiones: los sistemas de relaciones económicas los establece la naturaleza, como afirmaban los fisiócratas del siglo XVIII. Una vez que se identifican y entienden correctamente, no tenemos más que vivir de acuerdo con sus leyes.

No obstante, no es cierto que una economía cada vez más globalizada tienda a la nivelación de la riqueza, como pretenden los admiradores más liberales de la

globalización. Si bien es cierto que las disparidades de riqueza y pobreza se hacen menos marcadas entre países, dentro de ellos aumentan. Es más, la expansión económica sostenida en sí misma no garantiza ni igualdad ni prosperidad; ni siquiera es una fuente fiable de desarrollo económico.

Después de décadas de rápido crecimiento, el PIB per cápita de la India en 2006 (728 dólares) sólo estaba un poco por encima que el de África subsahariana, mientras que, de acuerdo con el índice de desarrollo humano de la ONU —un cálculo agregado de indicadores sociales y económicos—, se hallaba setenta posiciones más abajo que Cuba o México, por no mencionar las economías desarrolladas.

En cuanto a la modernización, a pesar de su entusiasta y publicitada participación en la economía globalizada de la industria y los servicios de alta tecnología, sólo 13 de los 400 millones de trabajadores de la India tenían empleos en la «nueva economía». Por decirlo suavemente, las ventajas de la globalización tardan muchísimo tiempo en empezar a calar en la sociedad.[30]

Además, no tenemos ninguna razón para suponer que la globalización económica se traduce sin más en libertad política. La apertura de China y otras economías asiáticas no ha hecho más que transferir la producción industrial de las zonas de salarios altos a las de salarios bajos. China (como muchos otros países en desarrollo) no sólo es un país de salarios bajos: también, y sobre todo, es un país de «derechos bajos». Y es la falta de derechos lo que mantiene los salarios bajos y seguirá haciéndolo durante algún tiempo, al tiempo que rebaja los derechos de los trabajadores de los países con los que China compite. El capitalismo chino, lejos de liberalizar las condiciones de las masas, contribuye aún más a su represión.

En cuanto a la ilusión de que la globalización pondrá coto a los gobiernos y facilitará la aparición de Estados corporatistas de mercado, en los que las poderosas corporaciones internacionales dominarán la elaboración de la política económica internacional, la crisis de 2008 reveló que no era más que un espejismo. Cuando los bancos se hunden, el desempleo aumenta dramáticamente y hacen falta medidas correctivas a gran escala, «no hay Estado corporativista de mercado». Sólo existe el Estado como lo conocemos desde el siglo XVIII. Es todo lo que tenemos.

Después de décadas de eclipse relativo, los Estados-nación están en condiciones de reafirmar su papel dominante en los asuntos internacionales. Las poblaciones que experimenten una creciente inseguridad económica y física se refugiarán en los símbolos políticos, los recursos legales y las barreras físicas que sólo un Estado territorial puede garantizar. Esto ya está ocurriendo en muchos países: no hay más que ver la atracción cada vez mayor del proteccionismo en la política estadounidense y de los partidos «antiinmigrantes» en toda Europa occidental; la petición en todas partes de que se establezcan «muros», «barreras» y «pruebas».

Los flujos de capital internacional siguen eludiendo las regulaciones políticas

internas. Sin embargo, los salarios, jornadas laborales, pensiones y todo lo que importa a la población trabajadora sigue negociándose —y disputándose— localmente. Con las tensiones derivadas de la globalización y las crisis que la acompañan, el Estado tendrá que intervenir cada vez más para resolver conflictos. Al ser la única institución que se encuentra entre los individuos y los actores no estatales, como los bancos y las corporaciones internacionales, la única instancia reguladora que ocupa el espacio entre los órganos transnacionales y los intereses locales, es probable que el Estado territorial acreciente su importancia política. Es revelador que, en Alemania, los demócrata-cristianos de Angela Merkel hayan abandonado calladamente su breve entusiasmo por el mercado en favor de una identificación popular con el Estado social de mercado como garantía contra los excesos de las finanzas globalizadas.

Esto puede parecer contraintuitivo. ¿Acaso no radica la promesa de la globalización —y, más en general, de la internacionalización de las leyes y regulaciones en el medio siglo pasado— en la perspectiva de trascender el Estado convencional? Se supone que estamos avanzando hacia una era de cooperación transestatal en la que los conflictos inherentes a las unidades políticas definidas territorialmente pasarán a la historia.

Pero igual que las instituciones intermedias de la sociedad —los partidos políticos, los sindicatos, las constituciones y las leyes— opusieron obstáculos al poder de reyes y tiranos, quizá sea ahora el Estado la principal «institución intermedia»: entre ciudadanos inseguros e indefensos, por un lado, e indiferentes órganos internacionales y corporaciones que no responden ante nadie, por otro. Y el Estado —o, al menos, el Estado democrático— conserva una legitimidad única a ojos de sus ciudadanos. Es el único que responde ante ellos, y ellos ante él.

Nada de todo esto importaría mucho si las contradicciones de la globalización fueran pasajeras: si estuviéramos viviendo en un momento de transición entre el ocaso del Estado-nación y el amanecer del gobierno global. Pero ¿estamos tan seguros de que la globalización va a ser permanente? ¿De que la internacionalización económica conlleva el eclipse de la política nacional? No sería la primera vez que cometemos este error. Ya deberíamos saber que la política sigue siendo nacional, incluso si la economía no lo es: la historia del siglo XX ofrece abundantes pruebas de que, aun en las democracias saludables, las decisiones políticas equivocadas suelen desbaratar los cálculos económicos «racionales».

PENSAR EL ESTADO

Lo importante no es que el gobierno haga cosas que los individuos ya están haciendo y que las haga un poco mejor o un poco peor, sino que haga las cosas que ahora no está haciendo nadie.

JOHN MAYNARD KEYNES

Si vamos a presenciar un retorno del Estado, una necesidad mayor de seguridad y recursos que sólo puede proporcionar un gobierno, deberíamos prestar más atención a las cosas que pueden hacer los Estados. El éxito de las economías mixtas del medio siglo pasado ha conducido a una generación más joven a dar por sentada la estabilidad y a exigir la eliminación del «obstáculo» de los impuestos, las regulaciones y, en general, la interferencia del Estado. Esta reducción del sector público se ha convertido en el lenguaje político normalizado en gran parte del mundo desarrollado.

Pero sólo un gobierno puede dar respuestas de la magnitud necesaria a los dilemas que presenta la competencia globalizada. Éstos no son desafíos que un empresario o un sector puedan abarcar, y mucho menos intentar resolver. Lo máximo que cabe esperar del sector privado es que presione a corto plazo para la defensa de determinados empleos o la protección de sectores favorecidos: precisamente la receta para esas patologías e ineficiencias que se suelen asociar con la propiedad pública.

Los reformadores de finales de la era victoriana y sus sucesores liberales del siglo XX acudieron al Estado para corregir las deficiencias del mercado. Lo que no podía ocurrir «naturalmente» —de hecho, todo lo contrario, puesto que era el funcionamiento natural del mercado lo que en un principio había creado la «cuestión social»— tendría que planificarse, administrarse y, en caso necesario, imponerse desde arriba.

Hoy estamos ante un dilema similar. Después de haber reducido el alcance de la propiedad y la intervención públicas durante los últimos treinta años, nos encontramos aceptando *de facto* una acción estatal de tal magnitud como no se había visto desde la Depresión. La reacción contra los mercados financieros no regulados —y las ganancias grotescamente desproporcionadas de unos pocos en comparación con las pérdidas de tantos— han obligado al Estado a intervenir en todas partes. Pero

desde 1989 habíamos estado congratulándonos de la derrota última del todopoderoso Estado y, por lo tanto, no estamos en condiciones de explicarnos por qué y para qué es necesaria la intervención.

Necesitamos aprender a *pensar* de nuevo el Estado. Después de todo, lleva mucho tiempo con nosotros. En Estados Unidos, el país más propenso a despreciar el papel del gobierno en los asuntos de los hombres, Washington ha apoyado e incluso subvencionado a determinados actores del mercado, como los barones del ferrocarril, los cultivadores de trigo, los fabricantes de automóviles, la industria aeronáutica, la siderurgia y otros. Con independencia de lo que les guste creer a los estadounidenses, su gobierno siempre ha tenido las manos en la tarta económica. Lo que les distingue de cualquier otro país desarrollado es la extendida creencia de que ocurre lo contrario.

De hecho, el Estado ha sido vilipendiado como fuente de disfunciones económicas. En la década de 1990 este tropo retórico fue ampliamente imitado en Irlanda, Polonia y algunos países de América Latina, así como en el Reino Unido: la opinión convencional era que el sector público debía confinarse, siempre que fuera posible, a las funciones administrativas y de seguridad. En una deliciosa ironía, los enemigos ideológicos del Estado, desde Margaret Thatcher hasta el Partido Republicano en aquellos momentos, adoptaron de hecho la opinión de Sidney Webb, el fundador del socialismo fabiano, que nunca se cansaba de afirmar que «el futuro pertenece a las grandes naciones administrativas, en las que los funcionarios gobiernan y la policía mantiene el orden».

Ante este poderoso mito negativo, ¿cómo vamos a describir el papel distintivo del Estado? Deberíamos empezar por reconocer, más de lo que la izquierda ha estado dispuesta a hacerlo, el daño que causaron y que aún pueden causar los gobiernos excesivamente poderosos. Hay dos preocupaciones legítimas.

La primera es la coerción. La libertad política no consiste principalmente en que el Estado no interfiera en la vida de nadie: ninguna administración moderna puede ni debe ignorar a sus súbditos por completo. La libertad consiste, más bien, en mantener nuestro derecho al desacuerdo con los propósitos del Estado y expresar nuestras objeciones y metas sin temor a un castigo. Esto es más complicado de lo que parece. Incluso a los Estados y gobiernos bienintencionados puede no agradarles encontrar empresas, comunidades o individuos recalcitrantes a los deseos de la mayoría. No se debería recurrir a la eficiencia para justificar la crasa desigualdad, ni se la debería invocar para reprimir la disconformidad en nombre de la justicia social. Es mejor ser libre que vivir en un Estado eficiente de cualquier color político, si la eficiencia tiene ese precio.

La segunda objeción a los Estados activistas es que pueden equivocarse. Y cuando eso ocurre, la magnitud de su error suele ser tremenda: la historia de la

educación secundaria inglesa desde los años sesenta es un ejemplo que viene al caso. El sociólogo estadounidense James Scott ha escrito acertadamente sobre los beneficios de lo que denomina «conocimiento local». Cuanto más abigarrada y complicada sea una sociedad, más probable es que los que están arriba ignoren la realidad de los que están abajo. En principio hay límites, escribe, «a lo que podemos conocer sobre un orden de funcionamiento complejo».[31] Las ventajas de la intervención estatal en beneficio público siempre han de sopesarse con esta simple verdad.

Esta objeción es diferente de la de Hayek y sus colegas austríacos, que se oponían por principio a toda planificación de arriba abajo. Pero la planificación no es necesariamente la forma más eficaz de alcanzar unos objetivos económicos: las ventajas de la acción pública deben sopesarse con los riesgos de eliminar el conocimiento y la iniciativa individuales. Las respuestas variarán de acuerdo con las circunstancias y no deben predeterminarse dogmáticamente. Nos hemos liberado de la premisa de mediados del siglo XX —que nunca fue universal, pero desde luego sí estuvo generalizada— de que el Estado probablemente es la mejor solución para cualquier problema dado. Ahora tenemos que librarnos de la noción opuesta: que el Estado es —por definición y siempre— la peor de todas las opciones.

La idea de que hay ciertos ámbitos en los que el Estado no sólo puede, sino que debe intervenir no fue un anatema para los conservadores: el propio Hayek no veía incompatibilidad alguna entre la competencia económica (por la que él entendía el mercado) y «un amplio sistema de servicios sociales, siempre y cuando la organización de dichos servicios no esté diseñada de manera que haga la competencia ineficaz en campos más amplios».[32]

Pero ¿qué tienen los servicios del Estado que, si se diseñan mal, hacen que la competencia sea «ineficaz»? No hay una respuesta general: depende del servicio cuestión y de lo eficaz que queramos que sea la competencia. Michael Oakeshott, para quien una competencia ineficiente o distorsionada era el peor de todos los males posibles, propuso que «las empresas en las que la competencia no pueda funcionar como instancia de control deben ser gestionados por el Estado».[33]

El lugar del Estado en la vida económica era una cuestión esencialmente pragmática. Como era de esperar, Keynes fue más allá. La principal misión de los economistas, escribió en 1926, es «distinguir de nuevo la agenda del gobierno de la No Agenda».[34] Obviamente, la agenda en cuestión varía de acuerdo con la política de los que la sigan. Los liberales podrían limitarse a aliviar la pobreza, la desigualdad extremada y la discriminación. Los conservadores restringirían la agenda a una legislación que favoreciera un mercado competitivo bien regulado. Pero lo que no se discute es que el Estado necesita una agenda y una forma de llevarla a cabo.

Entonces, ¿qué ocurre con la idea contemporánea de que podemos tener

benevolentes Estados de servicios sociales o eficientes mercados libres que generen crecimiento, pero no ambos? Sobre esto, Karl Popper, compatriota de Hayek, dijo: «Un mercado libre es paradójico. Si el Estado no interfiere, quizá lo hagan otras organizaciones semipolíticas como los monopolios, trust, sindicatos, etcétera, dejando en una ficción la libertad del mercado».[35]

Esta paradoja es crucial. El mercado siempre corre el riesgo de ser distorsionado por participantes excesivamente poderosos, cuya actuación acaba por obligar al gobierno a interferir, a fin de proteger su funcionamiento.

Con el tiempo, el mercado se convierte en su peor enemigo. De hecho, los valientes esfuerzos de los partidarios del *New Deal* por volver a poner en pie el capitalismo estadounidense se tuvieron que enfrentar a la oposición acérrima de muchos de quienes serían sus beneficiarios últimos. Pero si el fracaso del mercado puede ser catastrófico, su éxito también es peligroso políticamente. La misión del Estado no es sólo recoger los pedazos cuando estalla una economía insuficientemente regulada. También lo es contener los efectos de las ganancias inmoderadas. Después de todo, a muchos países industriales occidentales les iba extraordinariamente bien durante la era de reformas sociales eduardianas: en conjunto estaban creciendo rápido y la riqueza se multiplicaba. Pero las ganancias estaban mal distribuidas y fue sobre todo esto lo que hizo necesarias la reforma y la regulación.

El Estado puede hacer cosas que ninguna persona o grupo son capaces de conseguir por sí solos. Así, mientras que un hombre puede construir un camino en su jardín con sus propios medios, no podría construir una autopista hasta la ciudad más próxima, ni tampoco se gastaría el dinero en ello porque nunca podría recuperarlo. Esto no es nuevo. Les resultara familiar a los lectores de *La riqueza de las naciones*, donde Adam Smith escribe que una sociedad necesita ciertas obras e instituciones públicas cuyo «beneficio nunca podría resarcir los gastos de ningún individuo o pequeño grupo de individuos».

Ni siquiera los más altruistas pueden actuar solos. Tampoco es posible la consecución de bienes públicos mediante asociaciones voluntarias: «iniciativas basadas en la fe». Supongamos que un grupo de personas se reuniera y acordara construir y mantener un campo de deportes para disfrutarlo ellas mismas, pero situado en el centro del pueblo y abierto a todos. Incluso si estos generosos voluntarios pudieran reunir fondos suficientes para ello, surgirían problemas.

¿Cómo impiden que otras personas —los gorrones— se beneficien de sus esfuerzos sin hacer ninguna aportación? ¿Vallando el campo y reservándose su uso en exclusiva? ¿Cobrando por utilizarlo? Pero, en ese caso, el campo ya es privado. Los bienes públicos, para seguir siéndolo, deben financiarse con fondos públicos. ¿Sería la solución el mercado? ¿Por qué no construir un campo privado y cobrar por utilizarlo? Si hubiera suficientes personas interesadas, la cuota podría reducirse hasta

el punto de que casi todo el mundo podría disfrutar de él. El problema aquí es que el mercado no puede satisfacer cada caso de lo que los economistas denominan «demanda opcional»: la cantidad que cualquier individuo estará dispuesto a pagar para tener un servicio a su disposición en las infrecuentes ocasiones en que quiere utilizarlo.

A todos nos gustaría tener un bonito campo de deportes en el pueblo, lo mismo que nos gustaría tener un buen servicio de trenes a la ciudad más próxima, comercios que vendan los productos que necesitamos, una oficina de correos bien ubicada y así sucesivamente. Pero la única forma de que todos —incluidos los gorrones— paguemos por esas cosas es mediante los impuestos universales. A nadie se le ha ocurrido una idea mejor para sumar los deseos individuales en beneficio de todos. Parecería que la «mano invisible» no sirve de mucho cuando se trata de la legislación práctica. Hay demasiados ámbitos de la vida en que no podemos confiar en que hacer lo que más nos conviene a cada uno de nosotros sea la mejor manera de satisfacer nuestros intereses colectivos. Hoy, cuando es tan evidente que el mercado y el libre juego de los intereses privados no redundan en beneficio colectivo, tenemos que saber cuándo intervenir.

Los ferrocarriles: estudio de un caso

Las estaciones de ferrocarril […] no constituyen, por así decirlo, parte de la ciudad que las rodea, sino que contienen la esencia de su personalidad, lo mismo que llevan su nombre pintado en los letreros.

Marcel Proust

Imaginemos una estación clásica: Waterloo Station en Londres, o la Gare de l'Est en París, o la espectacular Victoria Terminus en Bombay, o el espléndido Hauptbahnhof en Berlín. En estas catedrales de la vida moderna tiene un lugar el sector privado: no hay razón para que los quioscos de periódicos o los cafés sean gestionados por el Estado. Todo el que recuerde los sandwiches disecados envueltos en papel de los cafés de British Railways admitirá que en este campo conviene fomentar la competencia.

Pero los trenes no se pueden gestionar de forma competitiva. Los ferrocarriles —como la agricultura y el correo— son al mismo tiempo una actividad económica y un bien público esencial. Además, no se puede hacer más eficiente una red de ferrocarriles poniendo dos trenes en las vías y esperando a ver cuál funciona mejor, como dos marcas de mantequilla en un supermercado. Los pasajeros no deciden en cuál de dos trenes simultáneos montan basándose en el aspecto, la comodidad o el precio. Cogen el tren que sale cuando lo necesitan. Los trenes son un monopolio.

Esto no significa que los ferrocarriles no puedan ser privatizados. Lo han sido en muchos lugares. Pero las consecuencias suelen ser perversas. Supongamos que el gobierno autorizara a Safeway a ejercer un monopolio de cinco años sobre las ventas de los supermercados para la región que se extiende de Boston a Providence, o de Londres a Bristol. Imaginemos también que el gobierno garantizase la protección de Safeway si la cadena tuviera pérdidas. Y, por último, que diera a Safeway instrucciones detalladas por escrito sobre qué vender, la horquilla de precios en que se podría mover y las horas y los días en que debería abrir.

Desde luego, ninguna cadena de supermercados que se precie aceptaría esa oferta —ni ningún político en su sano juicio la haría—. Pero éstas son, en efecto, las condiciones en que las compañías privadas han estado operando con los trenes en el Reino Unido desde mediados de los noventa: con una combinación de lo peor del control monopolista del mercado, la interferencia estatal y el albur moral. La razón

por la que nos parece absurda la analogía del supermercado es que la competencia entre este tipo de comercios tiene una buena lógica comercial. Pero la competencia entre compañías de ferrocarril con las vías existentes simplemente no es posible. En ese caso, el monopolio debería permanecer en manos públicas.

Los argumentos de eficacia que se suelen invocar para justificar las empresas privadas de servicios públicos no se pueden aplicar en el caso de los transportes públicos. La paradoja del transporte público es simplemente que cuanto mejor haga su trabajo menos «eficiente» puede que sea. Así, una empresa privada que ofrezca un servicio de autobuses interurbanos directos para los que pueden permitírselo y evite los pueblos apartados donde sólo subiría algún jubilado dará más dinero a su propietario. En este sentido es eficiente. Pero alguien —el Estado o el ayuntamiento local— debe proporcionar el servicio «ineficiente» y poco rentable a esos pensionistas.

Si no presta ese servicio, la empresa seguramente obtendrá beneficios económicos a corto plazo, pero éstos se verán contrarrestados por el perjuicio que se está ocasionando a la comunidad en su conjunto —difícil de cuantificar, pero incuestionablemente real, como puede demostrar el caso de la privatización de las líneas de autobús en Inglaterra—. Como cabía esperar, las consecuencias de los autobuses «competitivos» —excepto en Londres, donde hay abundancia de demanda — han sido una reducción en los servicios, un incremento en los costes asignados al sector público, el máximo aumento de las tarifas que el mercado puede soportar y unos atractivos beneficios para las empresas de transporte.

Los trenes, como los autobuses, son sobre todo un servicio social. Prácticamente cualquiera podría gestionar una línea de ferrocarril rentable si todo lo que tuviera que hacer fuera dar salida a expresos llenos entre Londres y Edimburgo, París y Marsella, Boston y Washington. Pero ¿qué ocurre con los enlaces a lugares en los que la gente sólo coge el tren ocasionalmente? Ninguna persona va a reservar el dinero suficiente para pagar lo que cuesta un servicio así las pocas veces que lo utiliza. Sólo la colectividad —el Estado, el gobierno, las autoridades locales— puede hacerlo. Este subsidio siempre parecerá ineficiente a ojos de ciertos economistas: ¿no sería más barato arrancar las vías y que cada uno utilizara su coche?

En 1996, el año anterior a la privatización de los ferrocarriles británicos, British Rail se vanagloriaba de tener las subvenciones públicas más bajas de los ferrocarriles europeos. Aquel año los franceses tenían previsto invertir en sus ferrocarriles 21 libras por habitante; los italianos, 33 libras; los británicos, sólo 9. Además, por aquellas fechas, la tasa de recuperación de la inversión en la electrificación de la East Coast Main Line exigida por el Tesoro británico era del 10 por ciento —bastante más alta que la esperada en la construcción de autopistas—. Estos contrastes tenían un fiel reflejo en el servicio que proporcionaban las respectivas redes ferroviarias.

También explican por qué los ferrocarriles británicos sólo pudieron privatizarse con grandes pérdidas: su infraestructura estaba tan deteriorada que muy pocos compradores estaban dispuestos a arriesgarse, excepto cuando se les ofrecían onerosas garantías. Las inversiones con cuentagotas del Tesoro británico en su red de ferrocarriles —o de la administración estadounidense en la también estatal Amtrak— sugieren (correctamente) que la propiedad estatal por sí sola no garantiza un sistema de transportes bien gestionado. Por el contrario, aunque algunas redes ferroviarias tradicionalmente privadas están bien financiadas y proporcionan (de hecho, se les exige que proporcionen) un servicio público de primera categoría —por ejemplo, los ferrocarriles regionales en Suiza—, no ocurre lo mismo en la mayoría de los casos.

El contraste entre las inversiones de Estados Unidos y el Reino Unido, por una parte, y la mayor parte de la Europa continental, por otra, ilustra lo que quiero decir. Los franceses e italianos consideran sus ferrocarriles desde hace mucho como una provisión social. Llevar un tren a una región remota, por poco rentable que pueda parecer, mantiene a las comunidades locales. Reduce el daño medioambiental al ofrecer una alternativa al transporte por carretera. La estación de tren y los servicios que proporciona incluso a las comunidades más pequeñas son un síntoma y un símbolo de la sociedad como aspiración compartida.

Antes sugerí que la provisión de un servicio ferroviario a regiones remotas tiene sentido socialmente, aunque desde el punto de vista económico sea «ineficiente». Pero esto nos lleva a una cuestión importante: ¿qué constituye la eficiencia y la ineficiencia en la provisión de un servicio público? Está claro que uno de los factores es el coste —simplemente no podemos imprimir dinero para pagar todos los bienes públicos que deseamos—. Incluso el socialdemócrata más idealista debe aceptar que es necesario elegir. Sin embargo, cuando se decide entre prioridades contradictorias hay que considerar más de un tipo de coste: también hay costes de oportunidad (lo que perdemos cuando tomamos la decisión equivocada).

A comienzos de la década de 1960, el gobierno británico adoptó las recomendaciones de un comité presidido por el doctor Richard Beeching y cerró el 34 por ciento de la red de ferrocarriles del país en nombre del ahorro y la eficiencia. Cuarenta años después podemos evaluar el verdadero precio de aquella decisión catastrófica: los costes medioambientales de construir autopistas y fomentar el uso del automóvil; el perjuicio causado a miles de ciudades y pueblos privados de comunicaciones eficientes entre sí y con el resto del país; el elevado gasto de reconstruir, renovar o reabrir líneas y trayectos cancelados muchas décadas después, cuando su valor volvió a apreciarse. Así que, ¿eran eficientes las recomendaciones del doctor Beeching?

La única forma de evitar semejantes errores en el futuro es volver a definir los criterios que empleamos para valorar los costes de todo tipo: sociales,

medioambientales, humanos, estéticos y culturales, además de económicos. En esto, los casos del transporte público, en general, y de los ferrocarriles, en particular, tienen algo importante que enseñarnos. El transporte público no es simplemente un servicio más y los trenes no son sólo otra forma de llevar personas desde el punto A hasta el punto B. Su aparición a comienzos del siglo XIX coincidió con el auge de la sociedad moderna y el Estado de servicios; sus respectivos destinos están entrelazados.

Desde la invención de los trenes, viajar ha sido el símbolo y el síntoma de la modernidad: los trenes —junto con las bicicletas, las motocicletas, los autobuses, los coches y los aviones— se han invocado en el comercio y el arte como prueba de lo avanzada que está una sociedad. No obstante, la mayoría de los medios de transporte sólo han sido emblemáticos de la novedad y la contemporaneidad durante poco tiempo. Las bicicletas sólo fueron «nuevas» una vez, en la década de 1890. Las motocicletas fueron «nuevas» en los años veinte para los fascistas y los jóvenes sofisticados (desde entonces han sido evocadoramente «retro»). Los coches (como los aviones) fueron «nuevos» en la década eduardiana y, de nuevo, brevemente en los años cincuenta; desde entonces han simbolizado muchas cosas: fiabilidad, prosperidad, consumo ostentoso, libertad, pero no «modernidad».

Los ferrocarriles son diferentes. Los trenes ya eran el símbolo de la vida moderna en la década de 1840 —de ahí su atractivo para los pintores «modernistas», de Turner a Monet—. Seguían desempeñando ese papel en la era de los grandes expresos que cruzaban el país a finales del siglo XIX. Los trenes eléctricos del metro fueron los ídolos de los poetas modernistas y los artistas gráficos después de 1900; nada era más ultramoderno que los nuevos expresos aerodinámicos que adornaban los carteles neoexpresionistas de los años treinta. En la actualidad, el japonés Shinkansen y el francés TGV son iconos del progreso tecnológico y el más alto confort a trescientos kilómetros por hora.

Parece que los trenes son perennes contemporáneos, incluso si durante un tiempo desaparecen de nuestra vista: en este sentido, un país que no tenga una red de ferrocarril eficiente es «atrasado» en aspectos cruciales. La gasolinera de los primeros días del tráfico rodado despierta una afectuosa nostalgia cuando hoy se la describe o recuerda, pero ha sido sustituida en serie por variantes actualizadas funcionalmente, y su forma original sólo sobrevive en el recuerdo. Los aeropuertos tienen la (irritante) tendencia a permanecer mucho tiempo después de haberse quedado obsoletos funcional o estéticamente, pero nadie desearía conservarlos por sí mismos y mucho menos supondría que un aeropuerto construido en 1930 o incluso en 1960 puede resultar útil o interesante actualmente.

Sin embargo, las estaciones de ferrocarril construidas hace un siglo o incluso siglo y medio —Gare de l'Est en París (1852), Paddington Station en Londres (1854), Keleti Pályaudvar en Budapest (1884), Hauptbahnhof en Zúrich (1893)— no sólo

inspiran afecto: son impresionantes estéticamente y funcionan. Más aún, funcionan igual que cuando las construyeron. Esto atestigua la calidad de su diseño y construcción, por supuesto, pero también habla de su perenne actualidad. No «envejecen». Las estaciones no son un atributo de la vida moderna, ni una parte o subproducto de ella. Como el ferrocarril del que son hitos, están integradas en la propia vida moderna. La topografía y la vida diaria de las ciudades, desde Milán hasta Bombay, quedarían alteradas de forma inimaginable si sus imponentes estaciones término desaparecieran. Londres sería impensable (e invivible) sin su Metro —y ésa es la razón por la que los vergonzosamente fallidos intentos de los gobiernos del nuevo laborismo de privatizar el *tube* dicen tanto de su actitud hacia el Estado moderno en general—. La savia de Nueva York discurre por su indispensable aunque destartalado Metro.

Damos por supuesto con demasiada facilidad que el rasgo distintivo de la modernidad es el individuo: el sujeto no reducible, la persona independiente, el yo liberado, el ciudadano anónimo. Este individuo sin vínculos se supone que es preferible al sujeto deferente y dependiente del mundo premoderno. Esta descripción tiene algo de verdad: el «individualismo» puede que sea el mantra de nuestro tiempo, pero para bien y para mal se refiere al aislamiento conectado de esta época inalámbrica. No obstante, lo que es verdaderamente distintivo de la vida moderna no es el individuo sin vínculos. Es la sociedad. Más exactamente, la sociedad civil o (como se decía en el siglo XIX) burguesa.

Los ferrocarriles siguen siendo el atributo natural de la aparición de la sociedad civil. Son un proyecto colectivo para el beneficio individual. No pueden existir sin el acuerdo de la comunidad y, en tiempos recientes, sin dinero de la comunidad: por su propio diseño ofrecen beneficios concretos tanto a la colectividad como al individuo. Esto es algo que ni el mercado ni la globalización pueden conseguir, excepto por una afortunada casualidad. Los ferrocarriles no siempre fueron respetuosos con el medio ambiente —aunque en los costos generales de contaminación, la máquina de vapor fue menos perjudicial que su competidor de combustión interna—, pero desde sus comienzos tuvieron que responder a las necesidades sociales. Ésta es una de las razones de que no fueran muy rentables.

Si abandonamos los ferrocarriles, o los entregamos al sector privado y evadimos nuestra responsabilidad colectiva por su suerte, habremos perdido un valioso activo cuya sustitución o recuperación será intolerablemente cara. Si destruimos las estaciones de ferrocarril —como empezamos a hacer en los años cincuenta y sesenta, con la vandálica demolición de Euston Station, Gare Montparnasse y, sobre todo, la gran Pennsylvania Railroad Station de Manhattan— estaremos destruyendo nuestra memoria de cómo es una vida cívica segura. No es casualidad que Margaret Thatcher insistiera en no viajar nunca en tren.

Si no entendemos por qué debemos gastar nuestros recursos colectivos en los trenes no será sólo porque todos nos hemos ido a vivir a comunidades cerradas y ya no necesitamos nada más que nuestros automóviles privados para desplazarnos entre ellas. Será porque nos hemos convertido en individuos cerrados que no saben cómo compartir el espacio público en beneficio de todos. Las implicaciones de semejante pérdida trascenderían con mucho la decadencia o extinción de un medio de transporte. Significaría que hemos acabado con la propia vida moderna.

LA POLÍTICA DEL TEMOR

El supuesto choque entre libertad y seguridad […] resulta ser una quimera. Pues no hay libertad si el Estado no la asegura; y, al contrario, sólo un Estado controlado por ciudadanos libres puede ofrecerles una seguridad razonable.

KARL POPPER

El argumento a favor de revivir el Estado no se apoya únicamente en sus aportaciones a la sociedad moderna como proyecto colectivo; existe una consideración más urgente. Hemos entrado en una era de temor. La inseguridad vuelve a ser un ingrediente activo de la vida política en las democracias occidentales. La inseguridad causada por el terrorismo, desde luego, pero también, de forma más insidiosa, el temor a la velocidad incontrolable del cambio, el temor al paro, el temor a perder terreno frente a otros en una distribución de recursos cada vez más desigual, el temor a perder el control de las circunstancias y rutinas de nuestra vida diaria. Y, quizá sobre todo, el temor de que no es sólo que nosotros no podemos dirigir nuestras vidas, sino que quienes ostentan el poder también han perdido el control, que ahora está en manos de fuerzas que se encuentran fuera de su alcance.

En Occidente hemos vivido un largo periodo de estabilidad, adormecidos en la ilusión de un progreso económico indefinido. Pero eso ya ha pasado. Por el futuro previsible nos vamos a hallar en una situación de profunda inseguridad económica. Desde luego estamos menos convencidos de nuestros objetivos colectivos, nuestro bienestar medioambiental o nuestra seguridad personal que en cualquier otro momento desde la II Guerra Mundial. No sabemos qué mundo van a heredar nuestros hijos, pero ya no podemos seguir engañándonos con la suposición de que se parecerá al nuestro. La mejor razón para esperar que no vayamos a reciclar los errores de la década de 1930 es que ya los conocemos. Por deficiente que sea nuestra memoria del pasado, es improbable que vayamos a ignorar todas las lecciones que nos ha enseñado. Lo más probable es que cometamos errores propios sin precedentes —con consecuencias políticas perversas—. De hecho, seguramente ha sido la buena suerte, más que nuestro buen juicio, lo que nos ha librado de éstas hasta el momento. Pero haríamos mal en dormirnos en esos laureles.

En 2008, el 43 por ciento de los votantes estadounidenses apoyaron la elección de

Sarah Palin como candidata a la vicepresidencia de Estados Unidos, a un paso del que todavía es el cargo político más poderoso del mundo. Como los demagogos holandeses que explotan el miedo local a los emigrantes musulmanes o los políticos franceses con la disolución de la «identidad» francesa, Palin y los de su jaez sólo pueden beneficiarse de la creciente confusión y ansiedad ante un cambio en apariencia ingobernable.

La familiaridad reduce la inseguridad, por eso nos sentimos más cómodos describiendo y combatiendo riesgos que pensamos que comprendemos: los terroristas, los inmigrantes, el paro o la delincuencia. Pero las verdaderas fuentes de inseguridad durante las décadas venideras serán las que la mayoría de nosotros no podemos definir: el cambio climático y sus efectos sociales y medioambientales, la decadencia imperial y sus «pequeñas guerras» concomitantes; la impotencia política colectiva ante convulsiones distantes, pero con un impacto destructivo local. Estas son amenazas que los políticos chovinistas estarán en mejores condiciones de explotar precisamente porque conducen muy fácilmente a la ira y la humillación.

Cuanto más expuesta esté la sociedad, más débil sea el Estado y más fe injustificada se ponga en el «mercado», mayor será la probabilidad de un retroceso político. En los antiguos países comunistas se ha educado a una generación en las virtudes del mercado libre y del Estado mínimo: no sólo como fines en sí mismos, sino como lo opuesto de todo lo que era censurable en el régimen anterior. Donde los corruptos regímenes socialistas han sido sucedidos por «cleptocapitalismo» en una transición de alarmante suavidad, sobrevivir a una época de inseguridad sin precedentes probablemente plantee un desafío difícil a las frágiles estructuras democráticas. A los jóvenes de Europa del Este se les ha hecho creer que la libertad económica y el Estado intervencionista son mutuamente excluyentes, un dogma que comparten con el Partido Republicano en Estados Unidos.

Irónicamente, esto recuerda la visión de los propios comunistas: por tanto, una retirada al autoritarismo quizá seduzca en los países en los que esa tradición conserva un considerable apoyo subterráneo.

A los estadounidenses y a los europeos occidentales les gusta creer que existe una relación necesaria entre democracia, derechos, liberalismo y progreso económico. Pero para la mayoría de la gente, en general, la legitimidad y credibilidad de un sistema político descansa no sobre prácticas liberales o formas democráticas, sino sobre el orden y la predecibilidad. Un régimen estable autoritario es mucho más deseable para la mayoría de sus ciudadanos que un Estado fallido democrático. Incluso la justicia probablemente cuenta menos que la competencia administrativa y el orden público. Si podemos tener democracia, la tendremos. Pero, sobre todo, queremos seguridad. A medida que aumentan las amenazas globales, el orden ganará en atractivo.

Las implicaciones de todo esto, incluso para las democracias más estables, son significativas. En ausencia de instituciones fuertes en las que confíe la comunidad, o de servicios fiables proporcionados por un sector público con los fondos adecuados, hombres y mujeres tendrán que buscar sustitutos privados. Es probable que la religión —como fe, comunidad y doctrina— experimente cierta revitalización incluso en el secular Occidente. Los de fuera, como quiera que se definan, se considerarán amenazas, enemigos y desafíos. Como en el pasado, la promesa de estabilidad corre el riesgo de unirse con la comodidad de la protección. A no ser que la izquierda tenga algo mejor que ofrecer, no nos debería extrañar que los votantes respondieran a quienes les hagan esas promesas. Hemos de recordar de qué formas la generación de nuestros abuelos afrontó desafíos y amenazas comparables. La socialdemocracia en Europa, el *New Deal* y la Gran Sociedad en Estados Unidos fueron respuestas explícitas. Pocas personas en Occidente pueden concebir una quiebra completa de las instituciones liberales, una desintegración completa del consenso democrático. Pero lo que sabemos de la II Guerra Mundial —o de la antigua Yugoslavia— ilustra la facilidad con la que cualquier sociedad puede caer en pesadillas hobbesianas de violencia y atrocidades sin medida. Si queremos construir un futuro mejor, debemos empezar por apreciar en toda su dimensión la facilidad con la que incluso las democracias liberales más sólidas pueden zozobrar. Por decirlo sin ambages, si la socialdemocracia tiene futuro será como una socialdemocracia del temor.

Por consiguiente, la primera tarea es recordarnos los logros del siglo XX, así como las consecuencias que probablemente tendría su imprudente desmantelamiento. Esto puede sonar menos excitante que planear grandes aventuras radicales para el futuro, y quizá lo sea. Pero como el teórico político británico John Dunn ha observado acertadamente, el pasado está mejor iluminado que el futuro: lo vemos más claramente.

La izquierda tiene algo que conservar. Y ¿por qué no? En un sentido, el radicalismo siempre ha consistido en conservar pasados valiosos. En octubre de 1647, durante los debates en Putney que tuvieron lugar en plena Guerra Civil inglesa, el coronel Thomas Rainsborough pronunció esta famosa advertencia a sus interlocutores: «El hombre más pobre que haya en Inglaterra tiene una vida que vivir, como el más poderoso […] cada hombre que ha de vivir bajo un gobierno, primero debe consentir en ponerse bajo ese gobierno». Rainsborough no estaba apuntando a algún futuro igualitario, estaba invocando la creencia general de que a los ingleses se les habían arrebatado sus derechos y había que reclamarlos.

De forma parecida, la indignación de los radicales de comienzos del siglo XIX en Francia y Gran Bretaña estaba provocada en gran medida por la creencia de que la vida económica tenía reglas morales que estaban siendo pisoteadas por el nuevo mundo del capitalismo industrial. Es ese sentido de pérdida —y los sentimientos

revolucionarios que alimentaba— lo que inflamaba las energías políticas de los primeros socialistas. La izquierda siempre ha tenido algo que conservar. Damos por sentados los derechos, las instituciones, la legislación y los servicios que hemos heredado de la gran era de reformas del siglo XX. Ha llegado el momento de recordarnos que todavía en 1929 habrían sido inconcebibles. Somos los afortunados beneficiarios de una transformación cuya magnitud e impacto no tienen precedentes. Hay mucho que defender.

Además, la socialdemocracia «defensiva» tiene una herencia muy respetable. En Francia, a comienzos del siglo XX, el socialista Jean Jaurès instó a sus compañeros a apoyar a los pequeños comerciantes y artesanos que estaban siendo desplazados por el auge de los grandes almacenes y la producción en serie. En esto el socialismo no sólo estaba proyectándose hacia delante, hacia el futuro poscapitalista: también, sobre todo, representaba la protección de los desvalidos y los amenazados con la extinción económica.

No solemos asociar a la izquierda con la cautela. En el imaginario político de la cultura occidental, «izquierda» es sinónimo de radical, destructivo e innovador. Pero en realidad hay una estrecha relación entre las instituciones progresistas y un espíritu de prudencia. La izquierda democrática con frecuencia ha estado motivada por un sentido de pérdida: unas veces de pasados idealizados; otras, de intereses morales despiadadamente atropellados en beneficio privado. Son los liberales doctrinarios del mercado quienes durante los dos últimos siglos han adoptado la visión optimista de que todo cambio económico es para mejor.

Es la derecha la que ha heredado el ambicioso impulso modernista de destruir e innovar en nombre de un proyecto universal. Desde la guerra en Irak hasta el deseo unilateral de desmantelar la educación pública y los servicios sociales y, desde hace décadas, el proyecto de desregulación financiera, la derecha política —desde Thatcher y Reagan hasta Bush y Blair— ha abandonado la asociación de conservadurismo político con moderación social que tan bien sirvió de Disraeli a Heath, de Theodore Roosevelt a Nelson Rockefeller.

Si es cierto que, como Bernard Williams observó una vez, las mejores razones para la tolerancia son «los males manifiestos de la falta de tolerancia», entonces puede decirse lo mismo de la socialdemocracia y del Estado del bienestar. A los jóvenes les resulta difícil apreciar cómo eran las cosas antes. Pero si no podemos elevarnos por encima de una narración justificativa —si nos falta la voluntad de teorizar nuestros mejores instintos—, recordemos al menos el coste de abandonarlos, que está bien documentado.

Los socialdemócratas suelen ser modestos —una cualidad política cuyas virtudes se han sobrevalorado—. Tenemos que disculparnos un poco menos por los errores pasados y hablar con más firmeza de los logros. Que éstos siempre fueran

incompletos no debería preocuparnos. Si no hemos aprendido otra cosa del siglo XX, al menos deberíamos haber comprendido que cuanto más perfecta es la respuesta, más espantosas son sus consecuencias.

Lo mejor a lo que podemos aspirar es a corregir gradualmente unas circunstancias insatisfactorias, y probablemente no deberíamos aspirar a más. Otros han pasado las tres últimas décadas disgregando y desestabilizando metódicamente: esto debería indignarnos mucho más de lo que estamos. También debería preocuparnos, aunque sólo fuera por prudencia: ¿por qué nos hemos apresurado tanto en derribar los diques que laboriosamente levantaron nuestros predecesores? ¿Tan seguros estamos de que no se avecinan inundaciones?

Abandonar los esfuerzos de un siglo es traicionar a aquellos que vivieron antes que nosotros y a las generaciones venideras. Sería agradable —pero engañoso— prometer que la socialdemocracia, o algo parecido, representa el futuro que nos gustaría como mundo ideal. Pero esto sería volver a narraciones desacreditadas. La socialdemocracia no representa un futuro ideal; ni siquiera representa un pasado ideal. Pero es la mejor de las opciones que tenemos hoy.

CONCLUSIÓN
QUÉ PERVIVE Y QUÉ HA MUERTO EN LA SOCIALDEMOCRACIA

Había muchas cosas que no comprendía, en ciertos aspectos que ni siquiera me gustaban, pero inmediatamente me di cuenta de que era algo por lo que merecía la pena luchar.

GEORGE ORWELL, *Homenaje a Cataluña*

En octubre de 2009 pronuncié una conferencia en Nueva York en la que abordé algunos de los temas tratados en este libro. La primera pregunta me la hizo un niño de doce años; creo que merece la pena recordarla aquí, pues se refiere a una inquietud con la que quiero concluir. El niño fue directo al asunto: «Bien, pero si tienes una conversación cotidiana o incluso un debate sobre algunos de estos problemas y se menciona la palabra «socialismo», a veces es como si hubiera caído una losa sobre la conversación y no hay forma de retomarla como antes. ¿Qué recomendaría para restablecerla?

Como señalé en mi respuesta, la «losa» cae de distinta manera en Suecia. Incluso hoy, las alusiones al socialismo no producen un silencio embarazoso en Europa, como tampoco en América Latina ni en muchas otras partes del mundo. Ésta es una respuesta distintivamente estadounidense —y el niño, como estadounidense, tenía mucha razón al hacer esa pregunta—. Uno de los desafíos para cambiar la dirección del debate sobre las políticas públicas en Estados Unidos es vencer el recelo que tenemos inculcado ante cualquier cosa que suene a «socialismo» o a la que pueda colgarse ese sambenito. Hay dos formas de afrontarlo. La primera es sencillamente no referirse al «socialismo». Podríamos reconocer hasta qué punto se han contaminado la palabra y la idea por su asociación con distintas dictaduras del siglo XX y excluirlo de la discusión. Esta solución tiene el mérito de la simplicidad, pero se presta a la acusación de hipocresía. Si una idea o una política hablan como socialismo y caminan como socialismo, ¿no deberíamos reconocer que eso es lo que es? ¿No podríamos recuperar la palabra del basurero de la historia?

Creo que no. «Socialismo» es una idea del siglo XIX con una historia del siglo XX. Eso no es un obstáculo insuperable: lo mismo podría decirse del liberalismo. Pero el

bagaje histórico es real —la Unión Soviética y la mayoría de sus adláteres se definían como «socialistas» y ningún argumento («no era verdadero socialismo») puede soslayar ese hecho—. Por las mismas razones el marxismo está manchado de forma irreversible por su herencia, con independencia de lo útil que todavía hoy pueda resultar leer a Marx. Adjetivar de «socialista» cada propuesta radical es simplemente invitar a un debate estéril.

Pero hay una distinción significativa entre «socialismo» y «socialdemocracia». El socialismo buscaba el cambio transformador: el desplazamiento del capitalismo por un régimen basado en un sistema de producción y propiedad completamente distinto. Por el contrario, la socialdemocracia representaba un compromiso: implicaba la aceptación del capitalismo —y de la democracia parlamentaria— como marco en el que se atenderían los intereses de amplios sectores de la población que hasta entonces habían sido ignorados.

Estas diferencias son importantes. El socialismo —bajo sus numerosas guisas y avatares con guiones— ha fracasado. La socialdemocracia no sólo ha llegado al poder en muchos países, sino que su éxito ha superado los sueños más ambiciosos de sus fundadores. Lo que a mediados del siglo XIX era idealista y, cincuenta años después, un desafío radical, se ha convertido en la política cotidiana en muchos Estados liberales. Así, cuando en vez de «socialismo» se introduce «socialmocracia» en una conversación en Europa occidental, Canadá o Nueva Zelanda, no cae ninguna losa.

Por el contrario, es probable que la discusión dé un giro muy práctico y técnico: ¿podemos permitirnos todavía planes de pensiones universales, seguro de desempleo, una educación superior que no sea prohibitiva, etcétera, o todos estos beneficios y servicios son demasiado caros? En ese caso, ¿cómo podríamos permitírnoslos? ¿Cuáles —si los hay— son indispensables? La cuestión más amplia, planteada de forma implícita por los críticos más motivados ideológicamente, es si tales Estados del bienestar deberían continuar en su forma actual o si ya han dejado de ser útiles. ¿Es un sistema de protecciones y garantías «de la cuna a la tumba» más «útil» que una sociedad impulsada por el mercado, en la que el papel del Estado se mantiene al mínimo?

La respuesta depende de lo que pensemos que significa «útil»: ¿qué tipo de sociedad queremos y qué clase de acuerdos estamos dispuestos a tolerar para instaurarla? Como espero haber mostrado en este libro, es necesario replantear la cuestión de la «utilidad»; pero si nos limitamos a los aspectos de la eficiencia y la productividad económicas, ignorando las consideraciones éticas y toda referencia a unos objetivos sociales más amplios, seremos incapaces de hacerlo.

¿Tiene futuro la socialdemocracia? En las últimas décadas del siglo XX se convirtió en un lugar común sugerir que la razón por la que el consenso socialdemócrata de la generación anterior había empezado a desmoronarse fue su

incapacidad para desarrollar una visión —y mucho menos instituciones prácticas— que trascendieran al Estado nacional. Si el mundo se estaba haciendo más pequeño y los Estados más marginales para el funcionamiento diario de la economía internacional, ¿qué podía ofrecer la socialdemocracia?

Esta preocupación se agudizó en 1981, cuando el último presidente socialista de Francia fue elegido con la promesa de que ignoraría los acuerdos y regulaciones de ámbito europeo e inauguraría un futuro autónomo (socialista) para su país. Al cabo de dos años François Mitterrand había dado un giro a su política —de forma muy parecida a como haría el Partido Laborista británico unos años después— y aceptó lo que parecía inevitable: no puede haber unas políticas (ni tributación, redistribución o propiedad pública) nacionales de carácter socialdemócrata si chocan con los acuerdos internacionales. Incluso en Escandinavia, donde las instituciones socialdemócratas estaban mucho más consolidadas culturalmente, la pertenencia a la Unión Europea —o incluso la participación en la Organización Internacional de comercio y otras instituciones internacionales— parecía imponer limitaciones sobre la legislación promovida localmente. En suma, daba la impresión de que la socialdemocracia estaba condenada por esa misma internacionalización que sus primeros teóricos habían anunciado con tanto entusiasmo como el futuro del capitalismo.

Desde esta perspectiva, la socialdemocracia —como el liberalismo— fue un subproducto del auge del Estado-nación europeo: una idea política vinculada a los desafíos sociales de la industrialización en las sociedades desarrolladas. No sólo no hubo «socialismo» en América, sino que la socialdemocracia como compromiso entre objetivos radicales y tradiciones liberales careció de un apoyo amplio en los demás continentes. No escaseaba el entusiasmo por el socialismo revolucionaria en buena parte del mundo no occidental, pero ese compromiso distintivamente europeo se exportó poco.

Además de confinarse a un continente privilegiado, la socialdemocracia parecía ser producto de unas circunstancias históricas únicas. ¿Por qué habríamos de suponer que esas circunstancias se pueden repetir? Y si no es así, ¿por qué van a mantener las generaciones futuras los prudentes compromisos preventivos de décadas anteriores? Pero cuando las circunstancias cambian, también deberían cambiar las opiniones. Pasará algún tiempo antes de que volvamos a saber algo de los ideólogos del dogma del mercado libre. El llamado G20 de países poderosos ha despertado resentimiento entre los Estados menos importantes que han sido excluidos de sus deliberaciones, y su tendencia a convertirse en el centro de toma de decisiones del futuro entraña riesgos considerables; pero la aparición de un grupo así confirma la vuelta del Estado al centro de la escena. Las noticias sobre su muerte fueron muy exageradas.

Si vamos a tener Estados, y si éstos van a influir significativamente en los asuntos humanos, la herencia socialdemócrata conserva toda su vigencia. El pasado tiene algo

que enseñarnos. Edmund Burke, en su arbitraria crítica contemporánea de la Revolución Francesa, previno contra la propensión juvenil a ignorar el pasado en nombre del futuro. La sociedad, escribió, es «una comunidad no sólo de los vivos, sino que también forman parte de ella los muertos y los que aún no han nacido».

Esta observación se suele interpretar de forma conservadora. Pero Burke tenía razón. Todos los argumentos políticos deben empezar con una valoración de nuestra relación no sólo con los sueños de un futuro mejor, sino con los logros del pasado: los nuestros y los de quienes nos precedieron. Durante demasiado tiempo la izquierda ha sido insensible a esta necesidad: estábamos bajo el influjo de los románticos del siglo XIX y nos apresuramos a dejar atrás el viejo mundo y presentar una crítica radical de todo lo existente. Esta crítica quizá sea la condición necesaria para un cambio profundo, pero también nos puede extraviar peligrosamente.

En la realidad sólo podemos construir sobre lo que tenemos. Como sabían muy bien los mismos románticos, estamos arraigados en la historia. Pero en el siglo XIX la «historia» descansaba precariamente sobre los hombros de una generación impaciente por el cambio. Las instituciones del pasado eran un obstáculo. Hoy tenemos buenas razones para pensar de otra forma. Debemos a nuestros hijos un mundo mejor que el que heredamos; pero también debemos algo a quienes nos precedieron.

No obstante, la socialdemocracia no puede limitarse a preservar instituciones valiosas como defensa contra opciones peores. Tampoco tiene por qué hacerlo. Como mejor se puede expresar gran parte de lo que anda mal en el mundo es mediante el lenguaje del pensamiento político clásico: estamos intuitivamente familiarizados con los problemas de la injusticia, la falta de equidad, la desigualdad y la inmoralidad —sólo hemos olvidado cómo hablar sobre ellos—. La socialdemocracia articuló esas cuestiones en el pasado, hasta que también perdió el rumbo.

En Alemania, el Partido Socialdemócrata es acusado por sus críticos de abandonar sus ideales por metas provincianas y egoístas. En toda Europa se pide a los socialdemócratas que digan por qué abogan. Proteger y defender los intereses locales o de determinados sectores no basta. La tentación de calcular así, de concebir la socialdemocracia alemana (o la holandesa o la sueca) como algo para los alemanes (o los holandeses o los suecos) siempre existió: hoy parece que ha triunfado.

El silencio con el que las socialdemocracias de Europa occidental recibieron las atrocidades de los Balcanes —una región apartada que preferían ignorar— no ha sido olvidado por sus víctimas. Los socialdemócratas tienen que volver a aprender a pensar más allá de sus fronteras: hay algo profundamente incoherente en una política radical que descansa en aspiraciones de igualdad o justicia social y que es sorda a desafíos éticos más amplios y a los ideales humanitarios.

George Orwell observó una vez que «lo que atrae a las personas corrientes al socialismo y hace que estén dispuestas a arriesgar la vida por él es la “mística” del

socialismo, la idea de la igualdad».[36] Esto sigue siendo así. Es la creciente desigualdad en y entre las sociedades lo que genera tantas patologías sociales. Las sociedades con desigualdades grotescas también son inestables. Generan divisiones internas y, más pronto o más tarde, luchas intestinas, cuyo desenlace no suele ser democrático.

Me pareció particularmente tranquilizador saber, por mi interlocutor de doce años, que estos temas volvían a ser debatidos entre los escolares, incluso si la mención de «socialismo» pone un abrupto final a la discusión. Cuando empecé a enseñar en la universidad, en 1971, los estudiantes hablaban obsesivamente del socialismo, la revolución, la lucha de clases, etcétera —en general con referencia a lo que entonces se llamaba el «Tercer Mundo»: más cerca de casa estas cuestiones parecían resueltas desde hacía mucho—. En el transcurso de las dos décadas siguientes, la conversación se fue retirando a preocupaciones más autorreferentes: el feminismo, los derechos de los gays y la política de la identidad. Entre los más sofisticados se despertó el interés por los derechos humanos y el resurgente lenguaje de la «sociedad civil». Durante un breve periodo, en torno a 1989, los jóvenes de las universidades occidentales se sintieron atraídos por los esfuerzos de liberación no sólo en Europa del Este y en China, sino también en América Latina y en Sudáfrica: acabar con la esclavitud, la coerción, la represión y la atrocidad era el gran tema del momento.

Y entonces llegaron los años noventa: la primera de dos décadas perdidas, durante las que las fantasías de prosperidad y progreso personal ilimitado desplazaron cualquier interés por la liberación política, la justicia social o la acción colectiva. En el mundo angloparlante, la egoísta amoralidad de Thatcher y Reagan —«¡Enrichissez-vous!», en palabras del estadista francés del siglo XIX Guizot— abrió el camino al discurso vacío de los políticos del *baby boom*. Con Clinton y Blair el mundo atlántico se estancó con afectación.

Hasta finales de los ochenta no era frecuente encontrar alumnos prometedores que expresaran algún interés por estudiar en una escuela de negocios. De hecho, las propias escuelas de negocios eran prácticamente desconocidas fuera de Estados Unidos. Hoy, la aspiración —y la institución— se han generalizado. Y, en las aulas, el entusiasmo de una generación anterior por la política radical ha sido sustituido por una vacua mistificación. En 1971 casi todo el mundo era, o pretendía ser, «marxista» de algún tipo. En el año 2000 pocos estudiantes tenían alguna idea de qué significaba esto y mucho menos de por qué había sido tan atrayente en el pasado.

Así que sería gratificante concluir con la idea de que estamos al comienzo de una nueva época y que hemos dejado atrás las décadas egoístas. Pero ¿verdaderamente eran tan egoístas mis estudiantes a partir de los años noventa? Después de escuchar por doquier que todo cambio radical pertenecía al pasado, miraron alrededor y no

vieron ejemplos que seguir, discusiones en las que participar, metas que alcanzar. Si el propósito de todos en la vida es tener éxito en los negocios, éste se convertirá en el objetivo normal de los jóvenes, excepto de los más independientes. Como sabemos por Tolstoi, «no hay condiciones de vida a las que un hombre no pueda acostumbrarse, especialmente si ve que a su alrededor todos las aceptan».

Espero que este libro pueda ofrecer alguna guía a aquellos —especialmente los jóvenes— que tratan de articular sus objeciones a nuestra forma de vida: Pero eso no es suficiente. Como ciudadanos de una sociedad libre, tenemos el deber de mirar críticamente a nuestro mundo. Si pensamos que algo está mal, debemos actuar en congruencia con ese conocimiento. Como sentencia la famosa frase, hasta ahora los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas formas; de lo que se trata es de transformarlo.



TONY JUDT, nacido en Londres en 1948, está considerado uno de los historiadores más lúcidos de los últimos tiempos. Especialista en la historia intelectual y política del siglo XX, fue uno de los primeros en analizar conjuntamente la historia de Europa occidental y oriental con el mismo detalle y rigor. Formado en el King's College y en la École Normale Supérieure de París, fue profesor en Oxford, Berkeley y la universidad de Nueva York, donde en 1995 fundó el Remarque Institute de estudios europeos. Es autor de numerosos libros, entre los que destacan: *Pasado imperfecto, los intelectuales franceses 1944-1956* (1992), *Postguerra, una historia de Europa desde 1945* (2005) —calificado por el New York Times como uno de los mejores libros de 2005 y finalista del premio Pulitzer—, y *Sobre el olvidado siglo XX* (2008). Fue colaborador habitual de *The New York Review of Books*, *London Review of Books* y *The New York Times*. En 2007 recibió el premio Hannah Arendt y en 2009 el premio Orwell. Murió en Nueva York en agosto de 2010 a causa de una variante de la esclerosis lateral amiotrófica, dejando escritas sus memorias, *El refugio de la memoria*.

Notas

[1] La mejor exposición reciente de este argumento está en Richard Wilkinson y Kate Pickett, *The Spirit Level Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, Londres, Alien Lane, 2009. Les agradezco gran parte del material que he utilizado en esta sección. <<

[2] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Mineóla, Dover Publication Classics, 2006, publicado originalmente en 1759, p. 59. <<

[3] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Mineóla, Dover Publication Classics, 2006, publicado originalmente en 1759, p. 58. <<

[4] Avner Offer, *The Challenge of Affluence: Self-Control and Well-Being in the United States and Britain since 1959*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 7. <<

[5] H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto Press, 1991, p. 48. <<



[6] Anthony Crosland, *The Future of Socialism*, Londres, Jonathan Cape, 1956, pp. 105-165. <<

[7] Robert Leighninger. <<

[8] Neil Gilbert, *The transformation of a wellfare state*. Oxford University Press 2004.
<<

[9] Marqués de Condorcet, *Reflexions sur le commerce des blés* (1776). <<



[10] Michael Oakeshott, *Racionalism in Politics and Other Essays*. Nueva York, Basic Books, 1962, p. 56. <<



[11] Ralf Dahrendorf, «The End of the Social Democratic Consensus», en *Life Chances*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, pp. 108-109. <<

[12] Malachi Hacohen, *Karl Popper, The Formative Years, 1902-1945: Politics and Philosophy in Inter-war Vienna*. Nueva York, Cambridge University Press. 2000. p. 379. <<



[13] Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago. University of Chicago Press, 1944, p. 196. <<

[14] Anthony Crosland, *op. cit.* p. 500.<<

[15] Michael Oateshott p. 25.<<

[16] Citado en Roben Skidelsky, *John Maynard Keynes. Volume 2: The Economist As Savior, 1920-1937*. Nueva York, Penguin, 1995, p. 570. <<

[17] Daniel Bell, *The Cultural Contraditions of Capitalism*, Nueva York. Basic Books. 1976, p. 275.<<

[18] Massimo Florio, *The Great Divestiture: Evaluating the Welfare Impact of the British Privatizations 1979-1997*, Cambridge, The MIT Press, 2006, p. 342. <<

[19] En su último año de operaciones, 1994, la empresa estatal de los ferrocarriles británicos costó a los contribuyentes 950 millones de libras (1 billón y medio de dólares). En 2008, la Red de Ferrocarriles, su sucesora semiprivada, costó a los contribuyentes 5 billones de libras (7,8 billones de dólares). <<

[20] Albert O. Hirschman, *Shifting lnvolvements: Private Interest and Public Action*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 126.<<



[21] Bernard Williams, *Philosophy As a Humanistic Discipline*, Princeton. Princeton University Press, 2006, p. 144.<<

[22] Beatrice Webb, *My Apprenticeship*, Londres, Longmans, Green and Co., 1926, p. 137.<<

[23] José Harris, *William Beveridge: A Biography*, Oxford, The Clarendon Press, 1977. p. 119.<<

[24] Ralf Dahrendorf, *op. cit.* p. 124..<<

[25] John Maynard Keynes, *Two Memoirs-Dr. Melchior, a Defeated Enemy and My Early Beliefs*, Nueva York, A. M. Kelly, 1949, p. 156.<<



[26] Fred Hirsch, *The Social limits to Growth, Cambridge*, Harvard University Press, 1976. p. 66, nota 19.<<

[27] José Harris, *op. cit.* p. 73.<<

[28] Adam Smith, *op. cit.*, p. 20.<<

[29] John Maynard Keynes, «The Economic Consequences of the Peace», en *The End of Laissez-Faire and the Economic Consequences of the Peace*, Amherst, Prometheus Books. 2004, p. 62.<<



[30] Paiikaj Mishra, «Myth of the New India», en *The New York Times*, 6 de julio de 2006.<<

[31] James C. Scott, *Seeing Like a State*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 7.<<

[32] Friedrich Hayek, *op. cit.*, p. 87.<<

[33] Michael Oakeshott, *op. cit.*, p. 405.<<

[34] Keynes, «The End of Laissez-Faire…, *op. cit.*, p. 37. Citado en Malachi Hacohen, *op. cit.*, p. 502.<<

[35] Citado en Emma Rothschild, *op. cit.*, p. 239.<<

[36] George Orwell, *Homenaje a Cataluña* (Nueva York. Mariner Books, p. 104), Barcelona. Tusquets, 2009.<<